المملكة العربية السعودية

جامعة الملك سعود

كلية التربية

قسم الثقافة الإسلامية

شعبة العقيدة

الأصول الستة الأولى من كتاب أصول الدين للبغدادي

– دراسة نقدية مقارنة –

بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الثقافة الإسلامية (شعبة العقيدة)

إعداد الطالب

محمد بن سليمان العريني

إشراف

الدكتور – صابر بن عبد الرحمن طعيمة

الفصل الدراسي الأول لعام ١٤١٧ – ١٤١٨ هـ

المملكة العربية السعودية
جامعة الملك سعود
كلية التربية
قسم الثقافة الإسلامية
شعبة العقيدة

الأصول الستة الأولى من كتاب أصول الدين للبغدادى
— دراسة نقدية مقارنة —

بحث مقدم استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة
الماجستير في الثقافة الاسلامية (شعبة العقيدة)

إعداد الطالب
محمد بن سليمان العريني

إشراف
الدكتور — صابر بن عبدالرحمن طعيمة

الفصل الدراسى الأول لعام ١٤١٧ — ١٤١٨ هـ

المملكة العربية السعودية
جامعة الملك سعود
كلية التربية
قسم الثقافة الإسلامية
شعبة العقيدة

الأصول الستة الأولى من كتاب أصول الدين للبغدادي

ـ دراسة نقدية مقارنة ـ

بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير

في الثقافة الإسلامية (شعبة العقيدة)

إعداد الطالب

محمد بن سليمان العريني

نوقشت هذه الرسالة في يوم الأربعاء الموافق ٩ / ٧ / ١٤١٧هـ

أعضاء لجنة المناقشة		التوقيع
د / صابر بن عبدالرحمن طعيمة	مشرفاً	
أ.د/ محمد طلعت أبو صير	عضواً	
أ.د/ شوقي إبراهيم علي	عضواً	

الفصل الدراسي الأول لعام ١٤١٧ / ١٤١٨هـ

المقدمة

إن الحمد لله لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

(ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون).[1]

(ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تسائلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا).[2]

(ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيما).[3]

أما بعد،،،

فإن أصدق الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار)[4]، لذلك فإن أجل نعمة أنعم الله بها على عباده نعمة الإيمان الذي يورث راحة القلب وطمأنينته وانشراح الصدر وبرد اليقين والبعد عن الشبهات والوساوس والشكوك.

والعقيدة الإسلامية عقيدة كاملة شاملة متوازنة تقوم على الحق والدليل والوضوح والبيان وتكتسح ظلمات الأوهام والجهالات فتجعل العبد على بينة من دينه. وهذه الخصائص مجتمعة لا تتحقق إلا بالعقيدة الصحيحة المبنية على الكتاب والسنة على ضوء فقه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

---

(١) سورة آل عمران ١٠٢.

(٢) سورة النساء ١.

(٣) سورة الاحزاب ٧١.

(٤) خطبة الحاجة التي كان رسول الله يعلمها أصحابه. انظر خطبة الحاجة للألباني ط المكتب الإسلامي. وفي سنن بن ماجه كتاب النكاح باب خطبة النكاح. انظر صحيح ابن ماجه ٣١٩/١ رقم ١٥٣٥.

ولما كان العلم بالله تعالى من أشرف العلوم إذ شرف العلم بشرف المعلوم. حرصت على أن اشتغل في دراستي العليا بمسائل العقيدة، وبعد البحث عن موضوع لإكمال متطلبات الماجستير، وبعد مشورة أساتذة القسم الفضلاء أشاروا عليّ بكتاب «أصول الدين» للإمام / عبد القاهر البغدادي [الأصول الستة الأولى] دراسة نقدية مقارنة.

اهمية الموضوع:

الإمام أبو منصور البغدادي عاش في نهاية القرن الرابع الهجري، وكانت تلك الفترة فترة إزدهار العلم وانتشار المدارس وتدوين كثير من العلوم كالفقه، والحديث وغيرها.

وانتشرت في ذلك الوقت حركة الترجمة فأدخلت إلى العالم الإسلامي كتب الفلاسفة وترجمت، وأصبح لها أتباع وأنصار. وتطورت الفرق المبتدعة كالخوارج والمعتزلة والرافضة. وضعف أمر السنة في العالم الإسلامي بحيث كان أكثر من يدافع عن عقيدة أهل السنة هم علماء الأشاعرة، على الرغم مما كانوا عليه من الأخطاء في العقيدة حيث إنهم يخالفون أهل السنة والجماعة في بعض مسائل العقيدة فمثلا قضية توحيد الربوبية والأسماء، والصفات، والقدر لم يوافقوا مذهب أهل السنة فيها. غير أنه كانت لهم جهود مشكورة في الرد على الفلاسفة والجهمية والمعتزلة، والرافضة والخوارج.

سبب اختياره:

من خلال بيان أهمية الموضوع فقد اخترت كتاب «أصول الدين» للبغدادي. والذي يعتبر من أجمع كتبه في العقيدة . والذي وضع فيه خمسة عشر أصلا للدين، وافق في بعضها أهل السنة وخالفهم في البعض الآخر. فكان إخراج ذلك الكتاب بعد نقده على منهج أهل السنة هو إخراج كتاب يرد على الفرق الضالة من خلال علماء خالفوا السلف في بعض مسائل الاعتقاد.

منهج البحث:

أولا: التعريف بالإمام

عرفت بالإمام عبد القاهر تعريفاً شاملاً من خلال المرحلة التي عاش فيها، كما عرفت بسيرته وطلبه للعلم، وشيوخه، ومؤلفاته، وأشعاره، ووفاته.

ثانيا: التعريف بالكتاب المراد دراسته.

ثالثا: استعرضت الأصول الستة، أصلاً أصلاً وكل أصل يشتمل على خمس عشرة مسألة فكنت أذكر المسألة، وأعرف بالأعلام المذكورين فيها، وأعرف الفرق التي ذكرها وأوضح الغامض من الكلمات وأبين الآيات من سورها وأخرج الأحاديث من مصادرها الأصلية، ثم أعلق على المسألة إن كانت مخالفة لما يعتقده أهل السنة والجماعة. أما بالنسبة لردود عبد القاهر البغدادي على بعض الفرق فإن كان الرد كافياً اكتفيت به، وإن لم يكن أضفت إليه بعض الإضافات التي تحرر المسألة، كذلك قمت بعزو بعض أقوال الفرق الضالة إلى مظانها من كتب الفرق ، أو كتبهم الخاصة.

رابعاً: الخاتمة:

وذكرت فيها خلاصة البحث وأهم النتائج التي توصلت لها

خامسا: الفهارس:

عملت فهارس للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وأهم الكتاب والمراجع.

ولا يسعني في ختام هذا البحث إلا أن أشكر الله عز وجل على ما يسر لي من إكمال هذا البحث وإتمامه.

كما أتقدم بالشكر لشيخي فضيلة الدكتور/ صابر بن عبد الرحمن طعيمة. المشرف على البحث. الذي أفادني بعلمه، وغمرني بلطفه، ودماثة خلقه. وعلى ما منحني من ثقة في مناقشة كثير من الأقوال وإعداد هذا البحث.

كما أشكر سعادة الأستاذ الدكتور/ محمد أبو الغيط الفرت. على ما بذله معي من

جهد سواء في أثناء الدراسة وإعداد الخطة، أم في أثناء البحث. كما أشكر زميلي الأستاذ/ خالد الخطيب على ما هيأ لي من مراجع، وكتب كان لها الأثر الكبير على سرعة إنجاز البحث.

وأشكر كل من أعانني برأي أو مشورة، أو مساعدة، أو دعاء. فشكر الله لهم . وأجزل لهم المثوبة.

كما أشكر أعضاء لجنة المناقشة والذين تفضلوا بالموافقة على مناقشة البحث وبيان الملاحظات الواردة فيه وهم الأستاذ الدكتور/ محمد طلعت أبو صير، والاستاذ الدكتور/ شوقي إبراهيم علي.

والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تمهيد:

اولا: التعريف بالمؤلف:

الاستاذ أبو منصور[1] عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي الفقيه الشافعي.

ولد ببغداد ونشأ بها وسافر مع أبيه إلى خراسان وسكنا نيسابور إلى أن ماتا.

لم يذكر تاريخ ولادته ولكن من خلال ملاحظة وفاة أول ماشايخه وهو أبو عمرو محمد بن[2] جعفر المتوفى سنة ٣٦٠ هـ وأن سن الطلب للعلم غالبا ما تكون بحدود العشر فتكون ولادته في حدود ٣٥٠هـ.

وقبل التعرض لسيرته الخاصة ينبغي التعرف على أحوال العالم الإسلامي في تلك الفترة التي عاشها البغدادي سواء السياسية أم الإجتماعية أم العلمية.

الناحية السياسية:

لقد عاصر البغدادي أربعة من خلفاء بني العباس وهم:-

١- المطيع لله أبو المقتدر[3]

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ١٣٦/٥ - وفيات الأعيان ابن خلكان ٣٧٠- بغية الوعاة ١٠٥/٢.

(٢) هو: أبو عمرو بن مطر النيسابوري الزاهد شيخ السنة محمد بن جعفر بن مطر المعدل روى عن أبي عمر أحمد بن المبارك وكان متعطفا قانعا باليسير يحي الليل ويأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ويجتهد في متابعة السنة توفي سنة ٣٦٠ شذرات الذهب ٣١/٣ - البداية والنهاية ٢٨٨/١١.

(٣) المطيع لله بن المقتدر (٣٣٤-٣٦٣هـ) وذلك لما قدم معز الدولة بغداد وقبض على المستكفى وسمل عينيه استعدى أبا القاسم الفضل بن المقتدر بالله، وقد كان مختفيا من المستكفى. ثم حضره وبويع له بالخلافة ولقب بالمطيع لله وبايعه الأمراء والأعيان والعامة. البداية والنهاية لابن كثير جـ١١ ص ٢٢٦.

٢- الطائع لله على أبو الفضل عبد الكريم بن المطيع [١] لله.

٣- القادر بالله أبو العباس [٢]

٤- القائم بأمر الله أبو جعفر عبد الله بن القادر بالله. [٣]

وكان مقر الخلافة بغداد التي يسيطر عليها البويهيون بل إن ملوكهم هم الذين يخلعون ويولون من شاؤوا. وقد ضعف أمر الخلافة جدا حتى لم يبق للخليفة أمر ولا نهي ولا وزير أيضا. وإنما يكون له كاتب على إقطاعه. ومن هذا يتبين مدى إنحسار سلطة الخلافة في العاصمة بغداد تحت أنظار الخليفة الذي لم يكن يمسك من أمور الخلافة إلا المراسم والدعوة له في خطب الجمعة . وقد تمكن البويهيون من السيادة على الدولة حتى بلغ بهم الأمر أن يعاملوا معاملة الخليفة في التكريم والدعاء لهم وقد عز شأن الأمير البويهي فأمر الخليفة الطائع لله بأن تضرب الدفوف على باب عضد الدولة في وقت الصبح والمغرب والعشاء. وأن يخطب له على منابر الحضره.

---

(١) الطائع لله هو: أبو الفضل عبد الكريم بن المطيع: «وولى الطائع في اليوم الذي خلع فيه المطيع نفسه وذلك بعد سأله سبكتكين أن يخلع نفسه ويولي من بعده ولد الطائع فأجاب إلى ذلك فعقدت البيعة للطائع بدار الخلافة على يدي الحاجب سبكتكين. وخلع أبوه المطيع بعد تسع وعشرين سنه كانت له في الخلافة وكانت خلافته ما بين سنة ٣٦٣هـ -٣٨١هـ» المنتظم لابن الجوزي جـ١٤ ص٢٢٥ تاريخ الخلفاء للسيوطي ٤٠٥-٤١٠.

(٢) القادر بالله: أبو العباس أحمد بن إسحاق بن المقتدر. وقد تولى الخلافة بأمر من الملك بهاء الدولة الذي أرسل من اجتذب الخليفة بحمائل سيفه عن السرير ولفوه في كساء وحملوه إلى الخزانة بدار المملكة ورجع بهاء الدولة إلى داره وكتب على الطائع كتابا بالخلع من الخلافة. وأشهد عليه الأشراف وغيرهم. أنه قد خلع نفسه من الخلافة وسلمها إلى القادر بالله . تولى الخلافة ٣٨١ توفي سنة ٤٢٢ . البداية والنهاية جـ١١ ص ٢٩٤ تاريخ بغداد ٣٧/٤.

(٣) القائم بأمر الله: عبد الله بن القادر بالله: لقد كان مقر الخلافة العباسية في بغداد التي يسيطر عليها البويهيون. بل أن ملكوهم هم الذين يخلفون الخلفاء ويولون من شاءوا وقد ضعف أمر الخلافة حتى لم يبق للخليفة أمر ولا نهي ولا وزير أيضا وإنما يكون له كاتب على إقطاعه . البداية والنهاية جـ١١، ص٣٢٩ دار صادر بيروت، جـ٩، ص ٨٠ . تاريخ الخلفاء للسيوطي (تولى الخلافة ٤٢٢ توفي ٤٦٧).

قال أبو الجوزي : وهذا أمران لم يكونا من قبله ولا أطلقا لولاة العهود وما حظى عضد الدولة بذلك إلا لضعف الخلافة.[1]

ويوضح الامام النذهبي: ذلك بقوله «كان المطيع وأبوه مستضعفين مع بني بويه، ولم يزل أمر الخلفاء في ضعف إلى أن استخلف المقتفى بالله فصلح أمر الخلافة قليلا. وكان أن رست الخلافة لبني عبيد الرافضه بمصر وكان لهم أمير وكلمتهم أنفذ ومملكتهم تناطح مملكة العباسيين في وقتهم.[2]

وإن كانت هذه الحالة في العاصمة بغداد عاصمة الخلافة ونواحيها على يد أمراء الدولة البويهية والتي عاش البغدادي بداية حياته فيها. فإن إنتقاله إلى نيسابور مع والده كان أفضل حالا حيث قامت دولة الغزنويين سنة ٣٦٦ هـ حيث ابتدأ ملك بني سبكتكين[3] .

وبايع الجيش سبكتكين هنا لصلاحه فيهم وحسن سيرته واستقر الملك في يده واستمر من بعده في ولد محمود بن سبكتكين الذي فتح بلاد الهند وحصونها وكسر أصنامها.[4]

واستمرت دولة الغزنويين في انتصاراتها حتى توفي محمود ودب الخلاف بين أبنائه مما شجع السلاجقة على تجميع صفوفهم وإعادة كرتهم في محاولة الاستيلاء على خراسان حتى تمكنوا من ذلك سنة ٤٢٩هـ.[5]

وقد كانت دولة البويهيين والغزنويين في المشرق أما المغرب فكانت هناك دويلات

---

(١) بنوبويه: من قواد الديلم الذين تطاولوا على الخلفاء العباسيين، واستولوا على أصفهان والدي ومن ثم بغداد انظر تاريخ ابن خلدون ٩٨١/٨ - شذرات النذهب ٦٥/٣.

(٢) من كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطي.

(٣) أنشأ بنو سبكتكين دولة نشأت على دولة بني سامان. وقد بلغت دولتهم من العز والاستطالة المبلغ العظيم واستولت على ما كانت دولة سامان عليه في ما وراء النهر، وبلاد خراسان وبلاد الترك وبلاد الهند ، أنظر تاريخ ابن خلدون ٧٧١/٨.

(٤) البداية والنهاية ، ابن كثير، ٣٠٤/١١-٣٠٥ منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الخامسة.

(٥) العبر، لابن خلدون، ٤٥٢/٣.

أخرى كالأمويه في الأندلس والفاطمية في مصر والحمدانية في الشام وآل زياد في اليمن وآل جعفر في صنعاء.

هذه لمحة موجزة عن الحالة السياسية في تلك الفترة في دولة الخلافة وهذا هو حال الخلافة العباسية في بغداد والتي لم يكن لها أيه سلطة حتى على العاصمة بغداد. حتى ورد الخبر أنه خطب للمعز الفاطمي بمكة والمدينة في الموسم ولم يخطب للطائع.[1]

هكذا كان حال الخلافة العباسية في عصر البغدادي من الضعف والانحطاط، والخور وتوزيع للسلطة بين الدويلات والأعاجم وسيطرة الشعوبيين والباطنيين على أجزاء من العالم الإسلامي.

الحالة الاجتماعية:

لاشك ان سوء الحالة السياسية وضعف الدولة وتمرد الولاة كان له الأثر السلبي البالغ على حياة الناس وأوضاعهم الإجتماعية ، فقد عمت الفوضى والرعب في قلوب الناس وذلك للحروب الدائمة وانفلات الأمن وكثرة السرقات وغلاء الأسعار وجور السلطان. وقد انحل أمر الخلافة والسلطنة ببغداد حتى إن بعض الجند خرجوا قرية بحي فلقيهم أكراد فأخذوا دوابهم ولم يقدر رجال الدولة على أخذ أولئك الأكراد لعجزهم ووهنهم واجتهد في تسليم الجند إلى نائب الخليفة فلم يكن ذلك، وعظم أمر العياريين وصاروا يأخذون الأموال ليلاً ونهاراً ولا مانع لهم لأن الجند يحمونهم على السلطان ونوابه والسلطان عاجز عن قهرهم.[2] وازداد الأمر سوءا في بغداد وزاد بلاء الحرامية وجاهروا بأخذ الأموال وباظهار الفسوق والفجور والفطر في رمضان حتى تملكوا بغداد في المعنى.[3]

ومما سبق يتبين حالة البلاد الأمنية المتردية ومع ذلك فإن الناس قد ابتلوا بالمكوس

---

(١) البداية والنهاية، ابن كثير، ٢٩٨/١١.

(٢) الكامل، ابن الأثير، ٤٤٠/٦.

(٣) شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ٢٢٩/٣.

والضرائب التي تفرض عليهم(1)، وقد يصيب الناس كوارث وغلاء في الأسعار وندرة في الأرزاق، وغلت الأسعار بالكرخ حتى بيع رطل من الخبز بأربعين درهما.(2)

ويلاحظ مما سبق أن الوضع الاجتماعي في الفترة التي عاش فيها البغدادي كان وضعا متدهورا حيث تعرض فيه الناس للسلب والظلم والمرض وظلم الولاة، وانتهاك الحرمات والجوع وغلاء الأسعار فكان ذلك امتداداً وأثراً للحالة السياسية التي انعكس أثرها سلبيا على الحالة الاجتماعية.

الناحية العلمية:

عند النظر إلى الحالة السياسية والاجتماعية يتوقع أن يكون لتلك الفترة أثر سلبي على الناحية العلمية ولكن الواقع لم يكن كذلك تماما. فقد كان القرن الرابع الهجري أحد عصور العطاء الفكري في الإسلام فقد هيأ الله علماء وطلاب علم روادا للخير وباذلين في سبيل الله لإعلاء كلمة الله. فكانت تلك الفترة زاهرة في العلم والفكر، ذلك بعد تدوين كتب الحديث والسيرة وعلوم القرآن في القرن الثالث. حيث ازدهرت حركة الكتابة والتأليف، وكثر العلماء وتنوعت أساليب الكتابة وفنونها. وفي هذه الفترة ظهرت المدرسة التي استقلت عن المسجد وذلك لتفريغها للعلم مثل المدرسة البيهقية بنيسابور، وكالمدرسة السعدية التي بناها الأمير نصر بن سبكتكين. ومدرسة أبي إسحاق الإسفراييني التي لم يبن مثلها وهذه هي المدرسة التي تلقى البغدادي فيها علومَهُ على يد أبي إسحاق الإسفراييني ثم قعد محدثا ومدرسا فيها. وكان الأثرياء وأهل الفضل ينفقون على العلم وطلابه من مالهم الخاص فقد ابتاع أبو نصر سابور أردشير دارا في الكرخ بين السورين وعمرّها وبيضها وسماها دار العلم ووقفها على أهله ونقل إليها كتبا كثيرة ابتاعها وجمعها وعمل

---

(1) شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ١٠٢/٣.

(2) المنتظم ، لابن الجوزي، ١٥٢، دراسة في منهجه وموارده وأهميته، تحقيق د. حسن عيسى الحكيم، عالم الكتب.

لها فهرستا.[1]

كما أن الخليفة القادر بالله استتاب فقهاء المعتزلة الحنفية فأظهروا الرجوع وتبرأوا من الاعتزال. ثم نهاهم عن الكلام في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام وأخذ خطوطهم بذلك وأنهم متى خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم.[2]

وقد كان هذا الخليفة حليما كريما محبا لأهل العلم والدين والصلاح، يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر. وكان على طريقة السلف في الاعتقاد وله في ذلك مصنفات كانت تقرأ على الناس.[3] وفي تلك الفترة كان هناك اتجاهان يسيطران على ثقافة الأمة:

الإتجاه الاول: الإتجاه العقلي.

واتجه إليه الذين اعتمدوا منهج العقل والمنطق وحاولوا على ضوئه فهم الكتاب والسنة وتأويل ما يبدوا متعارضا مع العقل وقد تزعم هذا الاتجاه الفلاسفة والمعتزلة وبعض من تبعهم من الأشاعرة.[4]

الإتجاه الثاني: الإتجاه السلفي.

تمثل هذا الاتجاه في أهل الحديث أصحاب أحمد الذين شددوا النكير علي الفلاسفة والمتكلمين. وبقى الحنابلة يقارعون الفكر الفلسفي والعقلي حتى أصبح صراعهم مع الأشاعرة شديدا ويبدو أن الصراع كان عنيفاً إلى درجة تكفير الحنابلة من قبل الأشاعرة.[5]

ومن خلال ما سبق ستبين أن الحالة العلمية في عصر البغدادي قد بلغت مبلغا متقدما فكثرت المدارس ودور العلم ومجالس المناظرات ودور المكتبات بل إن نيسابور التي يسكنها كانت مقرا للعلماء.

وقد ذكر الذهبي أن البغدادي أراد الرحلة إلى أبي النحاس في مصر فاستشار

(١) المنتظم، لابن الجوزي، ٣٦٦/١٤.

(٢) المنتظم ، لابن الجوزي، ١٢٦/١٥.

(٣) البداية والنهاية، ابن كثير، ٣٤/١٢.

(٤) المنتظم، لابن الجوزي، ١٦٩ دراسة في منهجه، مرجع سابق.

(٥) المنتظم، لابن الجوزي، ١١/١.

البرقاني في ذلك فقال «إن خرجت إلى مصر إنما تخرج إلى رجل واحد فإن فاتك ضاعت رحلتك، وإن خرجت إلى نيسابور فإن فيها جماعة فخرج إلى نيسابور».[1]

وإذا كانت الرحلة متأخرة عند البغدادي فإنها الدليل على تنوع العلوم وكثرة العلماء في موطنه نيسابور.

وهكذا نرى أن البغدادي قد عاصر نهضة علمية فكان متأثرا مؤثرا، وكان تلميذا لأبي إسحاق الإسفرايبني وحينما توفي أبو إسحاق حل مكانه في التدريس والإملاء. فكان ممن ساهم في تلك النهضة.

بعد هذا الاستعراض السريع للحالة السياسية والاجتماعية والعلمية في الفترة التي عاشها الاستاذ أبو منصور عبد القاهر البغدادي نعود الآن إلى سيرته الخاصة:

فقد قال عنه أبو السبكي[2] «إمام عظيم القدر جليل المحل كثير العلم حبر لا يساجل في الفقه وأصوله والفرائض والحساب وعلم الكلام».[3]

وقال عنه جلال الدين السيوطي[4]: «أستاذ كامل ذو فنون فقيه أصولي أديب شاعر نحوي ماهر في الحساب عارف بالعروض وردنيسابور وتفقه على أهل العلم الحديث وكان ذا ثروة فأنفق ماله على العلم حتى افتقر ولم يكسب بعلمه مالا. صنف في العلوم وأربى على أقرانه في الفنون ودّرس سبعة عشر علما وأملى الحديث وكان كثير الشيوخ سخي النفس طيب الأخلاق.

وقال عبد الغفار الفارسي: هو الأستاذ الكامل ذو الفنون الفقهية الأصولي الأديب

---

(١) تذكرة الحفاظ، للذهبي، ١١٣٧/٣.

(٢) السبكي هو: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي المؤرخ الباحث ولد في القاهرة سنة ٧٢٧هـ، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها سنة ٧٧٠هـ، وكان طلق اللسان قوي الحجة، من أهم كتبه طبقات الشافعية الكبرى، انظر الأعلام، للزركلي ، ١٨٤/٤.

(٣) انظر طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ١٣٦/٥.

(٤) بغية الوعاة، جلال الدين السيوطي، ١٠٥/٢.

الشاعر النحوي الماهر في علم الحساب العارف بالعروض. ودرس على يد أبي إسحاق وأقعده بعده للإملاء مكانه وأملى سنين واختلف إليه الأئمة وقرأوا عليه."[1]

شيوخه:

اشتهر البغدادي بكثرة الشيوخ ولعل من أشهرهم:-

١- أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرايبني: تفقه البغدادي عليه وقرأ عليه أصول الدين وكان من أكثر تلامذته قعد بعده للإملاء في مكانه وأملى سنين واختلف إليه الأئمة وقرأوا عليه."[2] وكان أبو إسحاق المتكلم الأصولي شيخ خراسان ويقال إنه بلغ مرتبة الاجتهاد، وله مصنفات كثيرة.

قال عنه أبو عساكر : «ورحكى لي من أثق به أن الصاحب بن عباد كان إذا انتهى إلي ذكر البلاقاني وأبو فورك والإسفرايبني وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري قال لأصحابه البلاقلاني بحر مفرق وأبو فورك سيف مُطْرَق والإسفرايبني نار تحرق توفي سنة ٤١٨هـ."[3]

٢- الحافظ الكبير عبد الله بن محمد بن عدي الجرجاني صاحب كتاب الكامل في الضعفاء رحل إلى بلاد الشام ومصر رحلتين. ولد سنة ٢٧٧هـ وتوفي سنة ٣٦٥هـ."[4]

٣- الإسماعيلي: أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس الإسماعيلي الجرجاني، سمع الكثير وحدث وصنف فأفاد وأجاد صنف كتابا على صحيح البخاري فيه فوائد كثيرة وعلوم غزيرة توفي سنة ٣٧١ وله أربع وسبعون سنة."[5]

٤- أبو عمرو بن مطر النيسابوري سبقت ترجمته.

---

(١) طبقات الشافعية، ابن الصلاح، ١٣٨/٥.

(٢) طبقات الشافعية، لابن الصلاح، ١٣٨/٥.

(٣) تبين كذب المفترى، ابن عساكر، ٢٤٤.

(٤) شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ٥١/٣ والبداية والنهاية ، ابن كثير، ٣٠٢/١١.

(٥) البداية والنهاية، ابن كثير، ٣١٧/١١-٣١٨.

٥- إسماعيل بن نجيد الإمام: أبو عمرو السلمي النيسابوري شيخ الصوفية بخراسان أنفق أمواله على الزهاد والعلماء وصحب الجنيد وكان صاحب أحوال ومناقب.[1]

أشهر تلاميذه:

١- ناصر بن حسن العمري المروزي الشافعي: روى عن أبي سعيد الرازي وعليه تفقه البيهقي وكان فقيراً متعففاً متواضعاً صار عليه مدار الفتوى والتدريس والمناظرة وصنف كتبا كثيرة توفي بنيسابور.

٢- أبو القاسم القشيري: هو عبد الكريم بن هوزان النيسابوري الشيخ الزاهد. شيخ خراسان وقال السخاوي عنه المفسر الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي الأديب النحوي الكاتب الشاعر توفي سنة ٤٦٥هـ.

٣- أبو بكر الشيروي: عبد الغافر بن محمد بن حسين بن عبد الله بن شيرويه النيسابوري التاجر من خراسان قال السمعاني عنه كان صالحا عابدا توفي في ذي الحجة عن ست وتسعين.[2]

٤- الحافظ الكبير أبو بكر البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي صاحب التصانيف وكان أوحد أهل زمانه في الإتقان والحفظ والفقه والتصنيف وكان فقيها محدثا أصوليا توفي في نيسابور ودفن في بيهق.[3]

أقوال العلماء فيه:-

قال عنه الذهبي[4]: «وكان أبو منصور من أئمة الأصول وأحد أعلام الشافعية فهو

---

(١) شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ٥٠/٣.

(٢) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبن العماد ٢٧/٤ والأسباب ، للسمعاني، ٤٩٩/٣.

(٣) شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ٣٠٤/٣.

(٤) هو محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي أبو عبد الله حافظ مؤرخ علامة محقق ولد سنة ٦٧٣ في دمشق له تصانيف كثيرة أشهرها تاريخ الإسلام الكبير والسير، وتذكرة الحفاظ توفي سنة ٧٤٨ بدمشق انظر الأعلام، للزركلي، ٣٢٦/٥.

الإمام الأكبر والأستاذ عظيم القدر جليل المحل كثير العلم حبر لا يساجل في الفقه والأصول والفرائض والحساب وعلم الكلام».

وقال عنه أبو عثمان[1] الصابوني: «كان من أئمة الأصول وصدر الإسلام بإجماع أهل الفضل والتحصيل، بديع الترتيب ، غريب التأليف، في التهذيب، يراه الجلة صدرا مقدما، ويدعوه الأئمة إماما مفخما ومن خراب نيسابور أن اضطر مثله إلى مفارقتها».

وقال عنه أبو المظفر[2] الإسفرايني: «لو لم يكن لأهل السنة والجماعة من مصنف فهم في جميع العلوم على الخصوص والعموم إلا من كان فرد زمانه وواحد اقرانه في معارفه وعلومه وهو الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر وما من علم من العلوم إلا له فيه تصانيف».[3]

وقال السبكي: [4]: وحدثني أبو عبد الله محمد بن عبد الله الفقيه «لما حل أبو منصور بإسفرائين ابتهج الناس بمقدمه إلى الحد الذي لا يوصف فلم يبق يسيرا حتى مات».

وقال عنه الإمام فخر الدين[5] الرازي: «كان يسير في الرد على المخالفين سير الآجال في الآمال وكان علامة في الحساب والمقدرات والكلام والفقه والفرائض. ولو لم يكن له إلا كتاب التكملة في الحساب لكفاه».[6]

وقال فيه أبو خلكان: «كان فقيها شافعيا أصوليا أديبا ماهرا في فنون عديدة،

---

(١) أبو عثمان الصابوني هو : إسماعيل بن عبد الرحمن النيسابوري الشافعي تفقه في بلده على أبي الطيب الصعلوكي وابن فورك وأبي إسحاق الإسفرايني توفي سنة ٤٤٩ أنظر شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ٣/٣٨٢-٢٨٣.

(٢) المظفر هو: أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفرايني الإمام الكامل الفقيه الأصولي المفسر توفي سنة ٤٧١هـ. وكان له اتصال مصاهرة مع أبي منصور البغدادي انظر تبيين كذب المفترى ٢٧٦.

(٣) التبصير في الدين ، للسفاريني، (   ).

(٤) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ١٣٧/٥.

(٥) الإمام الرازي هو : أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي المفسر المتكلم الأصولي ولد سنة ٥٤٥ من علماء الأشاعرة توفي ٦٠٦هـ.

(٦) الرياض المؤنقة نقلا عن طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ١٣٦/٥.

خصوصا في علم الحساب . فإنه كان متقنا له. وله فيها تواليف نافعة منها كتاب التكملة وكان عارفا بالفرائض والنحو ».[1]

وقال فيه أبو كثير :« أحد الأئمة في الأصول والفروع وكان ماهرا في فنون كثيرة من العلوم وكان ذا مال وثروة أنفقها كلها على العلم وصنف دروسا في سبعة عشر علما ».[2]

وقال عنه القفطي [3] « الأستاذ الكامل ذو الفنون الفقيه الأصولي الأديب الشاعر النحوي، الماهر في علم الحساب العارف بالعروض درس تسعة عشر نوعا من العلوم واستفاد منه الناس».[4]

وقال عنه السيوطي[5] « وكان كثير الشيوخ ، سخي النفس، طيب الأخلاق »

---

(١) وفيات الأعيان، بأبن خلكان، ٢٠٣/٣.

(٢) البداية والنهاية، ابن كثير، ٤٤/١٢.

(٣) القفطي هو : علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي صاحب كتاب إنباه الرواه على أنباء النجاة، وزير مؤرخ من الكتاب ولد بقفط سنة ٦٤٦. ومن مؤلفاته، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، وأنباه الرواه على أنباء النحاة، أنظر الأعلام، ٣٣/٥.

(٤) إنباه الرواة، جمال الدين القفطي، ١٨٦/٢.

(٥) السيوطي هو: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي أحد العلماء الذين جمعوا كثير من العلم توفي سنة ٩١١هـ.

مؤلفاته

لقد ترك أبو منصور مؤلفات كثيرة ومن أشهرها :-

١- تفسير القرآن: ذكره السبكي في طبقات[1] الشافعية وأبو شاكر الكتبي [2] في فوات الوفيات وذكره الزركلي في الأعلام[3] وأبو خلكان في وفيات الأعيان[4] ولا يعلم عن هذا التفسير شيء.

٢- تأويل متشابه الأخبار: ذكره السبكي في طبقات[5] الشافعية وأبو شاكر الكتبي[6]. وهذا الكتاب مخطوط كما أشار له الزركلي في الأعلام.[7]

٣- الناسخ والمنسوخ: وقد حقق هذا الكتب في رسالة ماجستير.[8]

٤- الفرق بين الفرق: وهو من أشهر كتب البغدادي وتكلم فيه عن الفرق الضالة بأصولها وفروعها وبين ما هو خارج عن الإسلام . ثم تحدث بعد ذلك عن الفرق الناجية وهم الأشاعرة، وهو علي ما يدعيه مطبوع وقد حققه الشيخ / محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار التراث ، القاهرة.

٥- كتاب أصول الدين: وهو الذي تناولنا جزءاً منه في هذه الدراسة وهو مجلد واحد. مطبوع بدار الإلهيات، باسطنبول.

٦- كتاب التكملة في الحساب: ذكره السبكي في طبقات الشافعية[9] وأبو خلكان في

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي ٥/١٤٠.

(٢) فوات الوفيات، ابن شاكر الكتبي، ٢/٣٧٢.

(٣) الأعلام، للزركلي، ٤/٤٨.

(٤) وفيات الأعيان، لأبن خلكان، ٢/٣٧٢.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ٥/١٤٠.

(٦) فوات الوفيات، محمد شاكر الكتبي، ٢/٣٧٢.

(٧) الأعلام، للزركلي، ٤/١٧٣.

(٨) وقد حقق هذا الكتاب الدكتور/ حلمي كامل أسعد عبد الهادي وقد نال به شهادة الماجستير من جامعة أم القرى سنة ١٤٠٠هـ. وقد طبعته دار العدوى، عمان الأردن.

(٩) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٥/١٤٠.

وفيات الأعيان.[1] وأشار الزركلي[2] أنه مخطوط وقد حققه الدكتور/ أحمد سليم سعيدان. وهو من منشورات معهد المخطوطات العربية. وهو الذي أثنى عليه فخر الدين الرازي.

٧- فضائح المعتزلة: ذكره السبكي في [3] الطبقات والزركلي في [4] الأعلام. وأبو خلكان في وفيات الأعيان.

٨- الملل والنحل: وهو غير الفرق بين الفرق. وقد حققه الدكتور البير نصري نادر، وطبع في دار الشرق، بيروت. ذكره أبو خلكان في وفيات الأعيان.

٩- الفصل في أصول الفقه: ذكره السبكي [5] في الطبقات والزركلي [6] في الأعلام.

١٠- تفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر: ذكره السبكي[7] في الطبقات وأبو خلكان في وفيات الأعيان.

١١- فضائح الكرامية: ذكره السبكي [8]. وحاجي خليفة[9] وأبو خلكان في وفيات الأعيان والكتاب مجهول الآن.

١٢- الفاخر في الأوائل والأواخر: ذكره الزركلي في الأعلام[10] وأبو خلكان في وفيات الأعيان وهو مجهول.

---

(١) وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٢٠٣/٣.

(٢) الاعلام للزركلي، ٤٨/٤.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ١٤٠/٥.

(٤) الاعلام، ٤٨/٤.

(٥) طبقات الشافعية، لأبن الصلاح، ٢٣٨/٣.

(٦) الأعلام، ٨/٤.

(٧) طبقات الشافعية، ١٤٠/٥.

(٨) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي ١٤/٥.

(٩) كشف الظنون. لحاجي خليفة.

(١٠) الأعلام، للزركلي، ٤٨/٤.

١٣- كتاب نفي خلق القرآن: ذكره السبكي[1] في الطبقات والزركلي[2].

١٤- كتاب الصفات: ذكره السبكي[3] في الطبقات والزركلي[4] في الأعلام وأبو خلكان في وفيات الأعيان.

١٥- بلوغ المدى عن أصول الهدى: ذكره السبكي في الطبقات[5] والزركلي في الأعلام[6] وأبو خلكان في وفيات الأعيان.

١٦- إبطال القول بالتولد: ذكره السبكي في الطبقات[7] وعبد الرحمن بدوي في مذاهب الإسلاميين.[8].

١٧- كتاب العماد في مواريث العباد: ذكره السبكي[9] ثم قال ليس في الفرائض والحساب مثله.

١٨- كتاب شرح مفتاح أبو القاص: ذكره السبكي في الطبقات[10] وعبد الرحمن بدوي في مناهب الإسلاميين.[11]

١٩- كتاب أحكام الوطء: ذكره السبكي في الطبقات الكبرى وهو في أربعة أجزاء .[12]

٢٠- كتاب التصوف والصوفي: ذكره السبكي في الطبقات[13] وأبو الصلاح في طبقات

---

(١) طبقات الشافعية، للسبكي، ٢٣٨/٣.
(٢) الأعلام، للزركلي، ٤٨/٤.
(٣) طبقات الشافعية، للسبكي، ٢٣٨/٣.
(٤) الأعلام، للزركلي، ٤٨/٤.
(٥) طبقات الشافعية، للسبكي، ٢٣٨/٣.
(٦) الأعلام، للزركلي، ٤٨/٤.
(٧) طبقات الشافعية، للسبكي، ٢٣٨/٣.
(٨) مذاهب الإسلاميين ، عبد الرحمن بدوي، ص ٦٣٦.
(٩) طبقات الشافعية، للسبكي، ٢٣٨/٣.
(١٠) طبقات الشافعية، للسبكي، ٢٣٨/٣.
(١١) مذاهب الإسلاميين ، عبد الرحمن بدوي، ص ٦٣٦.
(١٢) طبقات الشافعية، للسبكي، ٢٣٨/٣.
(١٣) طبقات الشافعية، للسبكي، ٢٣٨/٣.

الشافعية.[1]

٢١- الفرائض: ذكره صاحب كشف الظنون[2] وأبو الصلاح[3] في طبقات الشافعية.

٢٢- نقض ما عمله أبو عبد الله الجرجاني في ترجيح مذهب أبي حنيفة: ذكره السبكي.[4] في الطبقات وأبو الصلاح[5] في طبقات الشافعية.

٢٣- الدرر والصايا: ذكره صاحب كشف الظنون[6] وأبو الصلاح[7].

٢٤- كتاب الحرب على أبي حرب: ذكره البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق.[8]

٢٥- الموازنة بين الأنبياء: ذكره البغدادي[9] في كتابه أصول الدين.

٢٦- المفتاح في فروع الشافعية: ذكره الحاجي[10] خليفه وقيل إنه شرح المفتاح لأبو القاص.

٢٧- مناقب الإمام الشافعي: ذكره حاجي[11] خليفة.

٢٨- معيار النظر : ذكره الزركلي في الأعلام.[12]

٢٩- تفسير اسماء الله الحسنى: مصور من المتحف البريطاني برقم ٧٥٤٧ . ذكره صاحب وفيات الأعيان[13].والزركلي في الأعلام.[14]

---

(١) طبقات الشافعية، لابن الصلاح، ٥٥٤/١.

(٢) كشف الظنون، لحاجي خليفة، (   )

(٣) طبقات الشافعية، لابن الصلاح، ٥٥٥/٢.

(٤) طبقات الشافعية، للسبكي، ٢٣٨/٣.

(٥) طبقات الشافعية، لابن الصلاح، ٥٥٤/٢.

(٦) كشف الظنون، لحاجي خليفة، (   )

(٧) طبقات الشافعية، لابن الصلاح، ٥٥٤/٢.

(٨) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ١٦٩.

(٩) أصول الدين، للبغدادي، (   )

(١٠) كشف الظنون ، لحاجي خليفة. (   )

(١١) كشف الظنون ، لحاجي خليفة. (٥٩٩/٤)

(١٢) الأعلام للزركلي، الزركلي، ٤٨/٤.

(١٣) وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٢٠٣/٣.

(١٤) الأعلام للزركلي، الزركلي، ٤٨/٤.

بعض آثار البغدادي في الرواية:

كان للبغدادي رواية للحدث بسنده ومن رواياته التي رواها للحديث بسنده ما ذكره في كتابه الفرق بين الفرق من حديث افتراق الأمة.

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة).[1]

٢- حديث عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ (ليأتين يوم على أتي مثل ما أتى على بني إسرائيل، تفرق بنو إسرائيل على ثنتين وسبعين ملة، وستتفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا ملة واحدة ، قالوا يارسول الله وما الملة التي تنغلب؟ قال ما أنا عليه وأصحابي)[2]

٣- حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. عن النبي ﷺ قال (إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة).[3]

وقد ذكر السبكي في طبقات الشافعية[4] حيث قال أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد عن جابر رضي الله عنه قال (أعطيت خمسا لم يعطهم أحد من قبلي..)[5] رواه البخاري ومسلم.

---

(١) رواه الأربعة انظر صحيح الجامع ١٠٨٣/١، وانظر الفرق بين الفرق، للبغدادي، ٢٢.

(٢) رواه الترمذي ، انظر صحيح الترمذي ٢١٢٩/٢، وانظر صحيح الجامع ٥٣٤٣/٢. وانظر طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي ١٤١/٥، الفرق بني الفرق، للبغدادي، ٢٣.

(٣) رواه ابن ماجه انظر صحيح ابن ماجه ٣٢٢٧/٢. وانظر صحيح الجامع ٢٠٤٢/١ وانظر طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ١٤٢/٥، وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٣٧١.

(٤) رواه البخاري ومسلم انظر صحيح البخاري كتاب التيمم ٤٣٥/١.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ١٤٣/٥.

شعره:

كان للبغدادي بعض الأبيات وإن كان لم يشتهر بالشعر ومما قاله ما ذكره عنه أبو عساكر[1] بقوله: أنشدنا أبو منصور البغدادي لنفسه:

يامن عدى ثم اعتدى ثم اقترف ثم انتهى ثم إرعوى ثم اعترف
أبشر بقول الله في آياته إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف

وقال في رده على عمران بن حطان[2] الذي رثى عبد الرحمن بن ملجم:

ياضربة من كفورما استفاد بها إلا الجزاء بما يصليه نيرانا
أني لألعنة دينا وألعن من يرجو له أبداً عفواً وغفرانا
ذالك الشقي لأشقى الناس كلهم أخفهم عند رب الناس ميزانا[3]

وفاته:

تكاد تجمع معظم المصادر التي ترجمت لأبي منصور البغدادي على أن وفاته كانت سنة ٤٢٩هـ إلا ما ذكره بن شاكر الكتبي ، أن وفاته كانت سنة ٤٢٠هـ[4] وأبو النجار قال سنة ٤٢٧هـ.

وقال عنه تاج الدين السبكي: (وهو تصحيف من الناسخ أو وهم من المصنف.[5] قال أبو الحسن بن نصر المرندي (واتفق أهل العلم على دفنه إلى جانب الاستاذ أبي إسحاق فقبراهما متجاوران تجاور تلاصق كأنهما نجمان جمعهما مطلع وكوكبان ضمهما برج مرتفع).[6]

---

(١) تبين كذب المفترى، ابن عساكر ، ٢٥٣.

(٢) عمران هو: عمران بن حطان السدوسي البصري من الصفريه من الخوارج توفي سنة ٨٤. وهو شاعرهم وناسكهم وفقيههم. وقد رثى عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي بقوله:

ياضربة من تقى ما أراد بها إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوما فأحسبه أوفي البرية عند الله ميزانا

أنظر العبر، ٩٨/١.

(٣) الملل والنحل تحقيق البير نصري نادر.

(٤) فوات الوفيات، محمد شاكر الكتبي، ٣٧١/٢.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ١٣٩/٥.

(٦) تبيين كذب المفترى، ابن عساكر، ٢٤٤.

ثانيا: التعريف بالكتاب:

كتاب« أصول الدين» لعبد القاهر البغدادي أشهر كتاب له في العقيدة وقد وصفه كما قال (للعالم تذكرة، وللمتعلم تبصرة).[1]

وقد عد فيه من أصول الدين خمسة عشر أصلا. وفرع تحت كل أصل خمس عشرة مسألة - ويبدو - أن الرقم خمسة عشر له مغزى عند عبد القاهر ومن قرأ مقدمة الكتاب يلاحظ هذه الملاحظة.

وفي أغلب هذه المسائل نجد عبد القاهر البغدادي يؤصل مذهب الأشاعرة في الاعتقاد، وإن كان هناك بعض المخالفات الطفيفة لكن في العموم يعبر عن المذهب الأشعري.

ويغلب على الكتاب الرد على القدرية (المعتزلة) فلا تكاد تمر مسألة ومن مسائل هذا الكتاب إلا وتجده يتعرض لهم أو لإحدى فرقهم المشهوره.

ومن خلال دراسة هذا الكتاب يتبين بعد المؤلف عن المنهج السلفي في الاستدلال أو في فهم النصوص. فنجده في إثبات توحيد الربوبية يطيل الحديث حول حدوث الأجسام. ويزول ما سواها. وفي القدر يقول بالكسب على رأى الأشاعرة . وسوف نبين ذلك من خلال الدراسة التفصيلية للكتاب إن شاء الله. والأصول التي يحتويها الكتاب هي:

الأصل الأول:	بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم.
الأصل الثاني:	في حدوث العالم على أقسامه من أعراضه وأجسامه.
الأصل الثالث:	في معرفة صانع العالم ونعوته في ذاته.
الأصل الرابع:	في معرفة صفاته القائمة بذاته.
الأصل الخامس:	في معرفة أسمائه وأوصافه.
الأصل السادس:	في معرفة عدله وحكمه.
الأصل السابع:	في معرفة رسله وأنبيائه.

(١) انظر كتاب أصول الدين - للبغدادي. المقدمة ص

الأصل الثامن: في معرفة معجزات أنبيائه وكرامات أوليائه.

الأصل التاسع: في معرفة أركان شريعة الإسلام.

الأصل العاشر: في معرفة أحكام التكليف في الأمر والنهي.

الأصل الحادي عشر: في معرفة أحكام العباد في المعاد.

الأصل الثاني عشر: في بيان أصول الإيمان.

الأصل الثالث عشر: في بيان أحكام الإمامة وشروط الزعامة.

الأصل الرابع عشر: في معرفة أحكام العلماء والأئمة.

الأصل الخامس عشر: في بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء الفجرة.

الأصل الأول
بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم

المسألة الأولى

في حد العلم وحقيقته

اختلفوا في حد العلم وحقيقته : فمن أصحابنا من قال العلم صفة يصير الحي بها عالما خلاف قول من أجاز وجود العلم في الأموات والجمادات كما ذهب إليه الصالحي[1] والكرامية[2] وخلاف قول القدرية في دعواها أن الله عالم بلا علم وخلاف قول من يزعم أن العلم وكل موجد أجسام لا صفات. ومن أصحابنا من قال إن العلم

تعريف الحد:

قبل البحث في حد العلم نبحث هل العلم يحد؟

قيل أن العلم لا يحد[3] لعسره وقال بعضهم لأنه ضروري وهذا قول الرازي.

وقيل إنه يحد وبعضهم حده في : صفة يميز المتصف تمييزا جازما مطابقا.[4]

وقيل إن حده المعرفة والدليل قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) [5] فأقام العلم مقام المعرفة والمعرفة مقام العلم. وقال بعضهم (معرفة المعلوم على ما هو به).[6]

(١) أتباع صالح بن عمرو الصالحي من شيوخ المعتزلة وقد جمع بين الاعتزال والإرجاء ويقول بأن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط والكفر هو الجهل به وهو من الوقفية في وعيد مرتكبي الكبائر انظر الملل والنحل ١٤٢/١ الفرق بين الفرق - للبغدادي، ٢١٦.

(٢) الكرامية زعيمها أبو عبد الله محمد بن كرام الزاهد شيخ الطريقة الكرامية كان من عباد المرجئة وكان مطرودا من سجستان إلى غرجستان ومن بدعه أنه دعا إلى تجسيم معبوده وله أقوال أخرى شنيعة وكان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي منها إلى التجسيم انظر الفرق بين الفرق ٢٢٧ التبصير ٦٥، الملل والنحل ٩٩/١.

(٣) شرح الكواكب ٦١/١ وبه قال إمام الحرمين والغزالي انظر المواقف ٩.

(٤) المستصفى في علم الأصول - للغزالي - ٢٥/١.

(٥) سورة البقرة ١٤٦.

(٦) ذكر هذا العريف أبو يعلي في العدد ٩/١ وبهذا عرفه الباقلاني في كتابه التمهيد ٢٥.

صفة تصح بها من الحي القادر أحكام الفعل وإتقانه. وفائدة هذا القول (الحد) إبطال قول القدرية في دعواها أن كثيراً من الأفعال المحكمة المتقنة يقع ممن لا علم بها على سبيل التوليد. واختلفت القدرية في حد العلم فزعم الكعبي[1] إنه اعتقاد الشيء على ما هو به[2] وزعم الجبائي[3] أنه اعتقاد الشيء على ما ما هو به عن ضرورة أو دلالة وزعم ابنه أبو هاشم[4] أنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه . وهذه الحدود الثلاثة منقضة بالعلم باستحالة المحالات فان العلم بها ليس هو علما بشيء لأن المحال ليس بشيء ومع ذلك يتعلق العلم بكون المحال محالاً وإن كل ليس بشيء بالاتفاق لأن المعدوم عندهم إنما يكون شيئا إذا كا جائز الوجود مثل الجوهر والعرض فإما ما يستحيل وجوده فلا يكون شيئاً مثل الزوجة

وهذا الذي قاله الكعبي غير صحيح لأنه حد قاصرٌ قد يحصل الاعتقاد على ظن وتخمين ولنا يجوز للمعتقد لذلك الشيء أن يكون معتقده بخلاف العلم والمعرفة فإنه لا يجوز أن يقف ظن وتخمين ولا على غير ما هو به ولا يجوز أن يعرف إلا بيقين وتحقيق.[5]

وما قاله أبو هاشم حد قصار لا يدخل فيه علم الله تعالى لأنه لا يجوز القول إن الله أعتقد الأشياء مع سكون نفسه إليها.[6]

---

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي وكان حاطب ليل يدعي في أنواع العلوم شيخ من شيوخ المعتزلة كان رأسا لطائفته سميت بالكعبة نسبة إليه توفي سنة ٣١٩.

(٢) أنظر المستصفى ١٥/١ والمواقف الموقف الأول المرصد الأول المذهب الثالث ص١٠.

(٣) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي نسبته إلى جبي شيخ المعتزلة وأبو شيخها كان فقيها ورعا زاهدا تلقى الاعتزال عن علي أبي يعقوب الشحام وكان معروفا بقوة الجدل توفي سنة ٣٠٣ . انظر الفرق بين الفرق ١٩٤ التبصير ٥٢ الملل والنحل ٦٧/١ وشذرات الذهب ٢٤١/٢.

(٤) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي كان يسأل أباه حتى يتأذى منه وخالف أباه في جملة من المسائل كما خالف أستاذه أبو الهذيل في عدة مسائل مات في بغداد سنة ٣٢١ انظر الفرق بين الفرق ١٩٦ والملل ٦٧/١ التبصير ٥٣.

(٥) التمهيد في أصول الفقه.، للكلوذاني، ٤١/١.

(٦) التمهيد في اصول الفقه، للكلوذاني، ٤١/١.

والاولاد والشريك لله تعالى.

وقيل لهم ايضا لو كان العلم اعتقادا على وجه مخصوص لوجب أن يكون كل عالم معتقدا والله سبحانه وتعالى عالم وليس بمعتقد فبطل تحديد العلم بالاعتقاد. وزعم النظام[1] أن العلم حركة من حركات القلب والإرادة عنده من حركات القلب أيضا. فقد خلط العلم بالإرادة مع اختلاف جنسهما (مع اختلافهما في الجنس والوصف).

ويرد على الكعبي أيضاً خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس بشيء اتفاقا ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض لأن هذا حكم فيستدعى العلم به، نعم قد يعتذر بأن المستحيل يسمى شيئا لغة وكون معنى أنه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك.[2]

□□□

(١) النظام هو: أبو إسحاق إبراهيم بن يسار وهو ابن أخت ابي الهذيل ومنه أخذ الاعتزال وهو شيخ الجاحظ. من أذكياء المعتزلة عاشر بعض الثنوية والسمنية وتأثر بهم وأعجب بقول البراهمية بإبطال النبوات وقد كفره أكثر شيوخ المعتزلة ومنهم أبو الهذيل والجباني والإسكافي وأما كتب أهل السنة فلا تكل تعد ولا تحصي. الملل والنحل ١/٤٧.

(٢) انظر المواقف للإيجي الموقف الأول، المرصد الأول، المنهب الثالث ص ١٠.

المسألة الثانية

في إثبات العلم والحقائق

والخلاف في هذه المسألة مع السوفسطانية[1]. وهم فرق : فرقة زعمت أنه لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء وهؤلاء معاندون وينبغي أن يعاملوا بالضرب والتأديب وأخذ الأموال منهم فإذا اشتكوا من ألم الضرب وطالبوا أموالهم قيل لهم إن لم يكن لكم ولا (لما بكم من الألم حقيقة فما هذا الضجر وإن لم يكن مال فلا معنى لطلبه) لأموالكم حقيقة لما تشتكون من الألم فهذا الضجر ولم تطلبون مالا حقيقه له؟ وقيل

ولزيادة الرد على هذه الفرقة نذكر قول ابن حزم[2] رحمه الله حيث قال : كل هذا لا معنى له لأن الخطاب ، وتعاطى المعرفة إنما يكون مع أهل المعرفة، وحس العقل شاهد بالفرق بين ما يخيل إلى النائم ، وبين ما يدركه المستيقظ، إذ ليس في الرؤيا من استعمال الجري على الحدود المستقرة في الأشياء المعروفة، وكونها أبدا على صفة ما في اليقظة، وكذلك يشهد الحس أيضا بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة في حس الحاس لا في المحسوس جارذلك على رتبة واحدة لا تتحول.

---

(١) السفسطانية أصل الكلمة في اليونانية (سوفسيا) ومعناه الحكيم الحاذق هم: متفرقون في بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات، منهم (بروتا جوراس) كان يعلم قواعد النجاح في السياسة، و(هدياس) وكان يعلم التاريخ والطبيعة والرياضة والمقياس الذي قامت عليه فلسفتهم هو : الإنسان مقياس كل شيء وتكون فلسفة (البرجماتزم) التي لا تيرد أن تعترف بحقيقة في ذاتها قريبة الشبه جدا بتعاليم السوفسطانين. ولسنا نخطيء إذ قلنا، إنهما سوفسطانية العصر الحديث ، ولا ريب أن موضوع الخطأ عند (بروتا جوراس) قديما، ومذهب (البرجماتزم) حديثا، هو الاعتماد على الحواس وتجاهل العقل. انظر المعجم الفلسفي جميل صليبا دار الكتاب، وقصة الفلسفة اليونانية ١٠٨ أحمد أمين، وزكي نجيب.

(٢) هو أبو محمد علي الله بن سعيد بن حزم ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ نشأ نشأة مترفة وكان شافعي المذهب في أول أمره ثم اتجه إلى الظاهرية توفي سنة ٤٥٦هـ أنظر الأعلام ٢٥٤/٤ ابن خلكان ٣٤٠/١ ومقدمة الفصل في الملل والأهواء والنحل طبعة دار الجيل ٣/١.

لهم هل لنفي الحقائق حقيقة؟ فان قالوا نعم أثبتوا بعض الحقائق وإن قالوا لا قيل لهم اذا لم يكن لنفي الحقائق حقيقة ولم يصح نفيها فقد صح ثبوتها وقيل لهم هل تعلمون أنه لا علم فإن قالوا نعم فقد أثبتوا علما وعالما ومعلوما وإن قالوا لا نعلم أنه لا علم قيل لم حكمتم بأن لا علم. وأنتم لا تعلمون أنه لا علم. والفرقة الثانية منهم أهل شك قالوا لا نعلم هل للأشياء والعلوم حقائق أم لا حقائق. وهؤلاء إن شكوا في وجود أنفسهم لحقوا بالفرقة الأولى منهم وإن علموا وجود أنفسهم فقد أثبتوا بعض الحقائق. والفرقة الثالثة منهم قالوا للأشياء حقائق تابعة للاعتقادات وزعموا أن كل من اعتقد شيئا فمعتقده على ما اعتقده."(1)

وهذه هي البداية والمشاهدات التي لا يجوز أن يطلب عليها برهان إذ لو طلب على كل برهان لاقضتى ذلك وجود موجودات لا نهاية لها، ووجود موجودات لا نهاية لها، محال لا سبيل إليه. والذي يطلب على البرهان برهانا فهو ناطق بالمحال لأنه لا يفعل ذلك إلا وهو مثبت لبرهان ما، فإذا وقف عند البرهان الذي ثبت لزمه الإذعان له. فإن كان لا يثبت برهانا فلا وجه لطلبه مال لا يثبته لو وجده. والقول بنفي الحقائق مكابرة للعقل والحس. ويكفي من الرد عليهم: أن يقال لهم (قولكم أنه لا حقيقة للأشياء) أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا هو حق أثبتوا حقيقة ما. وإن قالوا ليس هو حقا أقروا ببطلان قولهم، وكفوا خصومهم أمرهم ويقال للشُكّاك منهم أشككم موجود صحيح منكم أم غير صحيح ولا موجود؟ فإن قالوا: هو موجود صحيح منا أثبتوا الحقائق أو القطع على إبطالها.

ويقال- وبالله التوفيق- لمن قال هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل: (إن الشيء لا يكون حقا باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد وما يكون حقا بكونه موجودا ثابتاً، سواء اعتقد إنه حق أم أعتقد أنه باطل ولو كان غير هذا لكان معدوما موجودا في حال واحدة في ذاته. وهذا عين المحال.

---

(1) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبن حزم، طبعة دار الجيل ٤٣/١.

(وزعموا أن الاعتقادات كلها صحيحة) وهؤلاء يلزمهم ان يكون العالم قديما محدثا لان قوما اعتقدوا حدوثه وآخرين اعتقدوا قدمه ويلزمهم ان يكون قولهم باطلا لاعتقادنا بطلان قولهم إن كانت الاعتقادات كلها صحيحة بزعمهم .ويسئلون عن اعتقاد المعاندين من السوفسطائية فإن زعموا أن اعتقادهم لنفي الحقائق اعتقاد صحيح لحقوا بهم وإن أبطلوا اعتقادهم نقضوا قولهم بتصحيح الاعتقادات كلها.

□□□

المسألة الثالثة

في ان العلوم معان (قائمة بالعلماء) غير العلماء

والخلاف في هذه المسألة مع نفاة الاعراض من الدهرية [1] ومع الأصم [2] من جملة القدرية فإنه وافق نفاة الأعراض في نفي الأعراض . وهؤلاء كلهم ينفون العلم ويثبتون كل عالم بلا علم وكل متحرك ومتلون متحركا ومتلونا بلا حركة ولا لون. ودليلنا عليهم أنا وجدنا العلام منا عالما مرة وغير عالم مرة ولا يجوز أن يكون عالما بنفسه لوجود نفسه في احوال لا يكون فيها عالما فوجب لذلك أن يكون إنما صار عالما لمعنى سواه وذلك المعنى هو المراد بقولنا علم فمن أثبته ونازعنا في اسمه فالخلاف معه في العبارة . فبهذا الدليل أثبتنا ساير الأعراض.

وليس في هذه المسألة خلاف عند المنتسبين للسنة.

---

(١) الدهرية هم فرقة خلافت ملة الإسلام، وادعت قدم الدهر، وأسندت الحوادث إليه كما أخبر القرآن الكريم عنهم في قوله (ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) سورة الجاثية. وذهبوا أيضا إلى ترك العبادات لزعمهم أنها لا تفيد. والدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو عليه فما ثم إلا أرحام تدفع. وأرض تبلع، وسماء تقلع وسحاب يقشع. وهواء يقمع ويسمون بالملاحدة. ويمكن رد أصل الدهرية إلى مدارس الفلسفة الإغريقية. ويفرق الإمام الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) بين الدهرية والطبيعيين (وتقول دائرة المعارف الإسلامية تقدم علماء المشرق تقدما كبيرا نحو الدهرية عندما تغلغل بينهم العلم الطبيعي الأوربي كمذهب (دراوين) ومذهب المادية وغير ذلك). وقد رد على الدهرية (جمال الدين الأفغاني) في رسالته بعنوان رسالة في إبطال مذهب الدهريين) ويتضح من ذلك إذن المادية مرادفة للدهرية. ويجيز فقهاء اللغة أيضا النطق بكملة (الدهرية) بضم الدال عملا بقاعدة تغيير الحركة، وهو أمر مألوف في النسبة. أنظر ابن حزم ص ٤٧.

(٢) الإصم هو: ابو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم. كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم له تفسير عجيب. كان جليل القدر يكاتبه السلطان. أخذ عنه بن علية العلم. يقال أنه كان يصلي معه في مسجده بالبصرة ثمانون شيخا. وهو أحد من له الرئاسة أنظر المنية والأمل ص٥٢.

المسألة الرابعة
في بيان أقسام العلوم وأسمائها

العلوم عندنا قسمان : أحدهما علم الله تعالى وهو علم قديم ليس بضروري ولا مكتسب ولا وقاع عن حس ولا عن فكر ونظر وهو مع ذلك محيط بجميع المعلومات على التفصيل والله عالم بكل ما كان وكل ما يكون وكل ما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون بعلم واحد أزلي غير حادث. والقسم الثاني من قسمي العلوم علوم

وعلم الله سبحانه وتعالى علم قديم لانه صفه من صفاته وصفاته قديمة، ليس ضروريا ولا نظريا بلا نزاع بين الائمة أحاط بكل موجود ومعدوم على ما هو عليه).(1)

وقال الباقلاني إنه علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به حقيقة.

العلم ضروري هو ما يعلم من غير نظر(2) وقال الباقلاني إنه علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الإنفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به حقيقة(3). كتصورنا معنى النار وأنها حاره وهو ما يلزمه العلم به ضرورة لا يمكنه دفعه من نفسه بحال ولا يمكنه إدخال الشك عليه ((ووصف هذا العلم أنه ضروري معناه يوجد بالعالم دون اختياره ولا قصده)) ويوصف الإنسان أنه مضطر إلى الشيء على وجهين:-

أحدهما: أنه يوجد به دون قصده كما يوجد به العمى والخرس والصحة والمرض وسائر المعاني الموجوده به وليست بموقوفة على اختياره وقصده .

والثاني: ما يوجد به قصده وإن لم يكن مختارا له من كقولهم: اضطر فلان إلى أكل الميته وإلى تكفف الناس.(4)

---

(١) أنظر الكوكب المنير ٦٥ واللمع ص٢ وتمهيد الاوائل ٢٦

(٢) شرح الكوكب المنير، ٦٦ والتمهيد - للباقلاني، ٤٢/١.

(٣) التمهيد، للباقلاني، ص٢٦.

(٤) الحدود للباجي ص ٢٥.

الناس وساير الحيوانات وهي ضربان: ضروري ومكتسب. والفرق بينهما من جهة قدر العالم على علمه المكتسب واستدلاله عليه ووقوع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه. والعلم ضروري قسمان أحدهما علم بديهي. والثاني علم حسي. والبديهي قسمان احدهما علم بديهي في الإثبات كعالم العالم منا بوجود نفسه وبما يجد في نفسه من ألم ولذة وجوع وعطش وحر وبرد وغم وفرح ونحو ذلك. والثاني علم بديهي في النفي كعلم العالم منا باستحالة المحالات وذلك كعلمه بأن شيئا واحدا لا يكون قديما ومحدثا وأن الشخص لا يكون حيا وميتا في حال واحدة . وأما العلوم الحسية فمدركة من جهة الحواس الخمس كما نبينها بعد هذا . والعلوم النظرية نوعان عقلي وشرعي، وكل واحد منهما مكتسب للعالم به واقع له باستدلال منه عليه وبعضها أجلي من بعض كما نثبته بعد هذا إن شاء الله تعالى.

أما القسم الثاني وهو المكتسب وقد سماه بعض العلماء بالقسم النظري وهو ما لا يعلم إلا بنظر وسماه بعضهم (ما حصل من طريق النظر والاستدلال).[1]

وقد يسمى الأوليات أو العقليات مثل بأن الواحد لا يكون قديما حادثا.[2]

وهذه تسمى المشاهدات الباطنية.[3]

□□□

(١) شرح الكوكب المنير، لمحقق محمد الزحيلي، ونزيه حماد، ٦٦.

(٢) التمهيد، ابن عبد البر، ٤٣/١.

(٣) المستصفى ، لأبي حامد الغزالي ، ٤٤.

المسألة الخامسة

في أقسام الحواس وفوائدها

الحواس عند أصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية. أولاها حاسة البصر ويدرك بها الأجسام والألوان وحسن التركيب في الصور ويجوز عندنا إدراك كل موجود بها خلاف قول من قال من المعتزلة إنه لا يدرك بها إلا الأجسام والألوان كما ذهب إليه أبو هاشم ابن الجبائي[1] (وخلاف قول الجبائي إنه لا يدرك بها إلا

وقد اختلف الناس في المفاضلة بين السمع والبصر وقد ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى كلاما نفيسا فقال: ثم تأمل حال من عدم البصر وما يناله من الخلل في أموره فإنه لا يعرف موضع قدمه ولا يبصر ما بين يديه ولا يفرق بين الألوان والمناظر الحسنة من القبيحة ولا يتمكن من استفادة علم من كتاب يقرأه ولا يتهيأ له الاعتبار والنظر في عجائب ملك الله هذا مع أنه لا يشعر بكثير من مصالحه ومضاره فلا يشعر بحفرة يهوى فيها ولا بحيوان يقصده كالسبع فيتحرز له ولا بعدو يهوى نحوه ليقتله ولا يتمكن من هرب إن طلب بل هو ملقى السلم لمن رامه بأذى ولولا حفظ خاص من الله له قريب من حفظ الوليد وكلاءته لكان عطبه أقرب من سلامته فإنه بمنزلة لحم على وضَمْ ولذلك جعل الله ثوابه إذا صبر واحتسب الجنة ومن كمال لطفه أن عكس نور بصره إلى بصيرته فهو أقوى الناس بصيرة وحدسا وجمع عليه همه فقلبه مجموع عليه غير مشتت ليهنأ له العيش وتتم مصلحته ولا يظن أنه مغموم حزين متأسف. هذا حكم من ولد أعمي فأما من أصيب بعينيه بعد البصر فهو بمنزلة سائر أهل البلاء المنتقلين من العافية إلى البلية فالمحنة عليه شديدة لأنه قد حيل بينه وبين ماألفه من المرائي والصور ووجوه الانتفاع ببصره فهذا له حكم آخر. وكذلك من عدم السمع فإنه يفقد روح المخاطبة والمحاورة. ويعدم لذة المذاكرة ونغمة الأصوات الشجية وتعظم المؤنة على الناس في خطابه ويتبرمون منه به ولا يسمع شيئا من أخبار الناس وأحاديثهم فهو بينهم شاهد كغائب وحي كميت وقريب وبعيد."[2]

---

(١) أبو هاشم الجبائي: سبقت ترجمته.

(٢) انظر مفتاح دار السعادة، لأبن القيم ص١-٢٦٥ كاملا.

الأجسام والألوان والأكوان) خلاف قول من زعم من الفلاسفة أن البصر لا يدرك به شيء غير اللون. والحاسة الثانية حاسة السمع ويدرك بها الكلام والأصوات كلها. والثالثة حاسة الذوق ويدرك بها الطعوم. والرابعة حاسة الشم ويدرك بها الروايح. والخامسة حاسة اللمس ويدرك بها الجسم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة. وادعى (وزعم) قوم أن الذوق من جملة حاسة اللمس وزاد النظام[1] حاسة أخرى يدرك بها لذة النكاح وقوله في هذا كقول من يدعى حاسة سابعة بدرك بها ألم الضرب والجراح (وكلا القولين فاسد) واختلف أصحابنا في الفاضل من العلوم الحسية والنظرية: فقدم ابو العباس القلانسي[2] العلوم النظرية على الحسبة فقدم أبو الحسن الأشعري[3] العلوم الحسية على العلوم النظرية لأنها أصول لها. واختلفوا في الفاضل من حاستي السمع والبصر[4]: فزعمت الفلاسفة أن السمع أفضل من البصر لزنه يدرك بالسمع من الجهات الست وفي الضوء والظلمة ولا يدرك بالبصر عندهم إلا من الجهة المقابلة وبواسطة من ضياء شعاع. وقال أكثر المتكلمين بتفضيل البصر على السمع لأن السمع لا يدرك به إلا الصوت والكلام والبصر يدرك به الأجسام

---

(١) النظام: سبقت ترجمته ص ٢٩.

(٢) ابو العباس القلانسي هو: أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي زادت تصانيفه عن مائة وخمسين كتابا. أنظر الفرق بين الفرق ص والملل والنحل ص.

(٣) أبو الحسن هو : علي بن إسماعيل بن أبي بشر الاشعري. ولد بالبصرة سنة ٢٦٠. أخذ علم الجدل عن أبي على الجبائي عاش على الاعتزال اربعين سنة ثم هاجمهم بعد ذلك وانتقل إلى منهب أهل السنة والجماعة توفي سنة ٣٢٤هـ على أصح الأقوال. ينسب إليه الأشاعرة. وقد صرح بإنتسابه إلى إمام أهل السنة أحمد بن حنبل أنظر شذرات الذهب ٣٠٣/٢ الاعلام ٢٦٣/٤ الفرق ٨٧.

(٤) ذكر التفضل أيضا شيخ الإسلام بن تيمية في كتابه الرد على المنطقين فقال هنا وسبب تفضيل طائفة من الناس بالسمع على البصر كما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره وقال الأكثرون البصر أفضل من السمع والتحقيق أن إدراك البصر أكمل كما قال به النبي ﷺ (ليس المخبر كالمعاين) رواه أحمد والطبراني والحاكم عن ابن عباس مع اختلاف يسير في صحيح الجامع ٥٣٧٤. لكن السمع يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل بالبصر. فالبصر أقوى وأكمل والسمع أعم وأشمل. انظر الرد على المنطقين، ص ٩٦.

والألوان والهيئات كلها. ويجوز عندنا إدراك جميع الموجودات بالبصر وأجاز أصحابنا الادراك بالبصر من الجهات الست كما نثبته بعد هذا إن شاء الله تعالى .

وقد اختلف النظار في أيهما أقرب إلى الكمال وأقل اختلالا لأموره الضرير أو الأطرش وذكروا في ذلك وجوها وهذا مبنى على أصل آخر وهو أي الصفتين أكمل صفة السمع أو صفة البصر؟ وقد ذكرنا الخلاف فيهما فيما تقدم من هذا الكتاب وذكرنا أقوال الناس وأداتهم والتحقيق في ذلك فأي الصفتين كانت أكمل فالضرر بعدهما أقوى. والذي يليق بهذا الموضع أن يقال عادم البصر أشدهما ضررا وأسلمهما دينا وأحمدهما عاقبة ، وعادم السمع أقلهما ضررا في دنياه وأجهلهما بدينه وأسوأ عاقبة فإنه إذا عدم السمع عدم المواعظ والنصائح وانسدت عليه أبواب العلوم النافعة وانفتحت له طرق الشهوات التي يدركها البصر ولا يناله من العلم ما يكفه عنها فضرره في دينه أكثر وضرر الأعمى في دنياه أكثر ولهذا لم يكن في الصحابة أطرش وكان فيهم جماعة أضراء.

وقل إن يبتلى الله أولياءه بالطرش ويبتلى كثيرا منهم بالعمى. فهذا فصل الخطاب في هذه المسألة فمضرة الطرش في الدين ومضرة العمى في الدنيا والمعافى من عافاه الله منهما ومتعه بسمعه وبصره وجعلهما الوارثين منه.[1]

□□□

---

(١) أنظر مفتاح دار السعادة، ابن القيم ص.

المسألة السادسة

في إثبات العلوم النظرية

والخلاف في هذه المسألة مع السمنية[1] الذي زعموا أنه لا يعلم شيء إلا من طريق الحواس الخمس وأبطلوا العلوم النظرية وزعموا ان المذاهب كلها باطلة. ويلزمهم على هذا القول إبطال مذهبهم لأن القول بإبطال المذهب مذهب. وقلنا لهم بماذا عرفتم صحة مذهبكم فإن قالوا بالنظر والاستدلال لزمهم إثبات النظر والاستدلال طريقاً إلى العلم بصحة شيء ما وهذا خلاف قولهم وإن قالوا بالحس قيل لهم إن العلم بالحس يشترك في معرفته أهل الحواس السليمة فما بالنا لا نعرف صحة قولكم بحواسنا فإن قالوا

والقائلون بهذا القول هم السُمنية وقد كانوا قبل الإسلام ، وكذلك كانوا يرون إبطال النظر والاستدلال وأنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس.(١).

وهذه المسألة ذكرها البغدادي ليصل إلى أن طريق العلم بالله سبحانه وتعالى إنما هو بالاستدلال والنظر.

والبغدادي كغيره من الأشاعرة الذين سلكوا طريق الاستدلال والنظر بناء على مقدمات اعتمدوها ومناهج قوم اتبعوها فأبعدوا النجعة وزادت عليهم المشقة وأصّلوا أصولا أعتقدوها في الدين لم يأمر بها مالكُ يوم الدين والذين اتبعوا ذلك الطريق الذي لا يوصل إلي المقصود ولم يأمر به النبي ﷺ ولا سار عليه أصحابه الكرامُ ولا التابعون ولا أئمة السلف من بعدهم. ولو سلم سالك ذلك الطريق من الضلال فإنه سلك طريقا طويلا لم يأمر الله تعالى به ولم يدع إليه نبيه ﷺ .

---

(١) السمنية من الفرق أصحاب التناسخ وهؤلاء كانوا قبل دولة الإسلام وكانوا يقولون بقدم العالم ويقولون أيضا بإبطال النظر والاستدلال وزعموا أن لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت وأجازوا التناسخ في الصور المختلفة . أنظر الفرق بين الفرق. ٢٨٩.

إنكم قد عرفتم صحة قولنا بالحس ولكنكم جحدتم ما عرفتموه ولم ينفصلوا (لم ينفصوا) ممن عكس عليهم هذه الدعوى وقال لهم بل أنتم عارفون بصحة قول مخالفيكم وفساد قولكم بالضرورة الحسية لكنكم جحدتم ما عرفتموه حسا وإذا تعارض القولان بطلا وصح أن الطريق الى العلم بصحة الأديان إنما هو النظر والاستدلال.

ااا

المسألة السابعة

في إثبات الخبر المتواتر طريقا الى العلم

والخلاف في هذه المسألة من وجهين : أحدهما مع البراهمة [1] والسمنية [2] في إنكارهما وقوع العلم من جهة الاخبار المتواترة ويكذهم في ذلك علمهم بالبلدان التي لم يدخلوها والأمم والملوك الماضية وبظهور المدعين للنبوات (ومع النظامية [3] حيث قالوا بجوز إن يجتمع الأمة على الخطأ فان الأخبار المتواترة لا حجة فيها لأنها يجوز أن يكون وقوعها كذبا فطعنوا في الصحابة وأبطلوا القياس في الشريعة) فانهم وإن نازعوا في صدقهم عالمون بظهورهم وظهور دواعيهم وعلمهم بذلك كله ضروري لاشك لهم فيه ولا طريق لهم إليه إلا من جهة الخبر المتواتر الذي لا يصح التواطيء عليه. والخلاف الثاني مع قوم أثبتوا وقوع العلم من جهة التواتر لكنهم زعموا أن العلم الواقع عنه يكون مكتسبا لا ضروريا. ودليل كونه ضروريا امتناع وقوع الشك في المعلوم به كما يمتنع ذلك في المعلوم بالحواس والبدائه.

أما الخلاف الأول فغير معتبر مع فرق خارج الإسلام أما ما ذكره من أن العلم الواقع عنه يكون ضرورياً فهذا صحيح لكن لا يمنع من كون المستفيض أو الآحاد يوجب العلم الضروري بالقرائن كما ذكر ذلك أئمة الحديث كأبن حجر وغيرُه. [4]

---

(١) البراهمة نسبة لبرهم أو برهام وقد غلط بعض الناس فظنوا أن نسبتهم إلى إبراهيم عليه السلام. وهؤلاء ينفون النبوات وقالوا ما أتي به النبي لا يخلو من أمرين إما أن يكون معقولا وإما أن لا يكون معقولا فإن كان معقولا فقد كفانا العقل التام بإرادته والوصول إليه فلا حاجة لنا إلي رسول وإن كان غير معقول فلا يكون مقبولا إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية. انظر الملل والنحل، ٣/٦٠٧.

(٢) سبقت ترجمتهم.

(٣) النظامية: أتباع أبي إسحاق النظام: سبقت ترجمتهم ص٢٩.

(٤) انظر نزهة النظر شرح نخبة الفكر، لابن حجر، ص ١٨.

ﬤﬤﬤ

المسألة الثامنة

في بيان أقسام الأخبار

والأخبار عندنا على ثلاثة أقسام: تواتر وآحاد ومتوسط بينهما مستفيض جار مجرى التواتر في بعض أحكامه. فالمتواتر هو الذي يستحيل التواطىء على وضعه وهو موجب للعمل الضروري بصحة مخبره وأخبار الآحاد متى صح أسنادها وكانت

المتواتر لغة: هو أسم فاعل مشتق من التواتر أي التتابع تقول تواتر المطر أي تتابع نزلوه واصطلاحا: (ما رواه عدد كثير تحيلُ العادة تواطؤهم على الكذب). وقال ابن حجر المتواتر بأنه المفيد للعمل اليقيني بشروطه.[1]

أما الآحاد فهو لغة: آحاد جمع أحد بمعنى الواحد وهو ما يرويه شخص.

واصطلاحا: (هو مالم يجمع شروط التواتر).[2]

أما المستفيض: فكما قال عنه ابن حجر والمشهور هو المستفيض على رأي[3] فالحدث المتواتر موجب للعلم الضروري والنظري المكتسب. أما قوله وأخبار الآحاد متى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل دون العلم، فهذا تسليط العقل للحكم على الشرع في مسألة حديث الآحاد فتجده لا يقبل العمل به مالم يوافق العقل عنده وليس هنا مقام الإطالة في هذه المسألة ولكن من الذي فرق بين العلم والعمل وكيف يفيد العمل ولا يفيد العلم وللتوسع في هذه المسألة يراجع مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم.[4]. وكذلك القول المستفيض فإنه يفيد العلم الضروري والنظري ويفيد العلم والعمل.

(١) نزهة النظر، لأبن حجر العسقلان، ١٨.

(٢) نزهة النظر، لأبن حجر العسقلاني، ٢٦.

(٣) نزهة النظر، لأبن حجر العسقلاني، ٢٤.

(٤) مختصر الصواعق المرسله، لأبن القيم، ٤٥٥.

متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم يلزمه الحكم بها في الظاهر وإن لم يعلم صدقهم في الشهادة وأما المتوسط بين التواتر والآحاد فإنه شارك التواتر في إيجابه للعلم والعمل ويفارقه من حيث أن العلم الواقع عنه يكون مكتسبا والعلم الواقع عن التواتر ضروري غير مكتسب وهذا النوع المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد على أقسام:

أحدهما خبر من دلت المعجزة على صدقة كأخبار الانبياء عليهم السلام. والثاني خبر من أخبر عن صدقه صاحب معجزة. والثالث خبر رواه في الأصل قوم ثقات ثم انتشر بعدهم رواته في الأعصار حتى بلغوا حد التواتر (وإن كانوا في العصر الأول محصورين ومن هذا الجنس أخبار الرؤية) كالأخبار في الرؤية والشفاعة والحوض والميزان والرجم والمسح على الخفين وعذاب القبر ونحوه والقسم الرابع منه خبر من أخبار الآحاد في (الأحكام الشرعية) كل عصر قد أجمعت الأمة على الحكم به كالخبر في أن (لا وصيه لوارث)[1] وفي أن (لا ينكح المرأة على عمتها ولا على خالتها)[2]

أما أحاديث الرؤيه والشفاعة وغيرها فهي من المتواتر وإن كان بعض المتكلمين لا يقر بذلك. وقد نص العلماء على أن أحاديث الشفاعة متواترة[3]

ومنها قول النبي ﷺ (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي).[4]

وكذلك نص العلماء على أن احاديث الرؤيه متواترة[5] ومنها قوله عليه السلام (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته).[6]. وكذلك فإن أحاديث عذاب القبر قد بلغت حد التواتر[7]. وكذلك تواترت النصوص بذكر الحوض.[8]

---

(١) رواه الدارقطني عن جابر وهو صحيح، انظر صحيح الجامع ٧٥٧٠.

(٢) رواه النسائي وابن ماجه عن أبي هريرة وجابر هو صحيح، انظر صحيح الجامع ٧٤٧٤.

(٣) انظر التمهيد ٤١٩، الفتاوي ص ١٦/١٨.

(٤) رواه أحمد ٢١٣/٣ والترمذي في أبواب صفة الجنة الباب الحادي عشر ٤٥/٤ وابن ماجه بنحوه في الزهد ١٤٤١/٢ والحاكم في مستدركه كتاب الايمان ٦٩/١.

(٥) انظر الشريعة للآجري ٢٥٧-٢٧٠ مجموع الفتاوي ١٦/١٨ حادي الأرواح، لابن القيم.

(٦) رواه البخاري في كتاب التوحيد باب (وجوه يومئذ ناضرة) انظر الفتح ٤٢٩/١٣، ٤٣٠.

(٧) انظر التبصير في الدين ٦٧، الاقتصاد في الاعتقاد ١٨/١٦.

(٨) مجموع الفتاوي، ١٨/١٦

وفي أن السارق لما دون النصاب ومن غير حرز لا يقطع. ولا اعتبار في مثل هذا بخلاف أهل الأهواء من الروافض والقدرية والخوارج والجهمية والنجارية. لأن أهل الالأهواء لا اعتبار بخلافهم في أحكام الفقه وإن اعتبرنا خلافهم في أبواب علم الكلام (وكل أنواع هذا المستفيض موجب للعمل والعلم المكتسب).

واعلموا أسعدكم الله أن الخبر في أصله منقسم إلى صدق وكذب. والصدق منه واقع على وفق مخبره والكذب ما كان بخلاف مخبره. وليس في الأخبار ما هو صدق وكذب منه والكاذب إذا أخبر عن نفسه بأنه كاذب كان صادقا فصار هذا الخبر الواحد صدقا وكذبا وفاعله واحد . وفيه دليل على إبطال قول الثنوية[1] إن فاعل الصدق لا يجوز أن يكون فاعلا للكذب.

---

(١) الثنوية اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصلين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضرر والصلاح والفساد. سموا أحدهما بالنور ، والثاني الظلمة. وبالفارسية يزدان وأهرمن ويختلفون عن المجوس بقولهم ، بأزلية النور والظلمة ، والمجوس يقولون بحدوث الظلام. انظر الملل والنحل ٢٦٠، ٢٦٨.

المسألة التاسعة
في بيان أقسام العلوم النظرية

العلوم النظرية على أربعة أقسام : أحدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر الثاني معلوم من جهة التجارب والعادات. والثالث معلوم من جهة الشرع . والرابع معلوم من جهة الإلهام في بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض. فأما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته ودعله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية.

وأما المعلوم بالتجارب والرياضات فكعلم الطب في الأدوية والمعالجات وكذلك العلم بالحرف والصناعات وقد يقع في هذا النوع ما يستدرك (يستدل) بالقياس على المعتاد غير أن أصولها مأخوذة عن التجارب والعادات.

وهذا التقسيم الذي أورده البغدادي متماش مع منهجه في تقديم العقل على النقل فنجده قدم المعلوم عن طريق العقل على المعلوم من جهة الشرع . ولذلك نجده يقول: (فأما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول...)

وقد رد عليه شيخ الإسلام بقوله: قد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ والنقل المتواتر أنه دعى الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله. ولم يدع الناس بهذه الطريقة التي قلتم إنكم أثبتم بها حدوث العالم ونفي كونه جسما ، وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار، ودخل الناس في دين الله أفواجا، ولم يدع أحدٌ منهم بهذه الطريقة ولا ذكرها أحد منهم، ولا ذكرت في القرآن ولا حديث الرسول ، ولا دعى بها أحد من الصحابة والتابعين لها بإحسان إلى يوم الدين الذين هم خير هذه الأمة وأفضلها علما وإيمانا، وإنما أبدعت هذه الطريقة في الإسلام بعد المائة الأولى وانقراض عصر أكابر التابعين بل وأوساطهم، فكيف يجوز أن يقال: إن تصديق الرسول موقوف عليها، وأعلم الذين صدقوه وأفضلهم لم يدعوا بها ولا ذكروها لهم، ولا نقلها أحد عنهم، ولا تكلم بها أحد في عصرهم.[1]

(١) انظر الكوكب المنير ٦٥ واللمع ص٢ وتمهيد الأوائل ٢٦

وأما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون والمكروه (وسائر أحكام الفقه) وإنما أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهة ولما صار المخالف فيها معاندا كالسفسطانية[1] المنكرة للمحسوسات وأما المعلوم بالإلهام على التخصيص فكالعلم بذوق الشعر وأوزان أبياته في بحوره وقد يعلم الوزن أعرابي بوال على عقبيه ويذهب عن معرفته حكيم يعرف قوانين أكثر العلوم النظرية وقد احتال أهل العروض في استنباط أصول عرفوا بها أوزان بحور الشعر غير أن الشعر قد طبع على ذوق من لم يعرف العروض ولا القياس في بابه وما ذاك إلا تخصيص من الله تعالى لما به. وكذلك العلم بصناعة الألحان غير مستنبط بالقياس ولا مدرك بالضرورة التي يشترط فيها العقلاء ولكنها من الخصائص التي يعلمها قوم دون قوم. وكل علم نظري يجوز عندنا أن يجعله الله ضروريا فينا على قلب هذه العادة كما خلق في آدم عليه السلام علوما ضرورية عرف بها الأسماء من غير استدلال منه ولا قراءة منه لها في كتاب كذلك القول في سائر العلوم النظرية. وأما المعلوم بالضرورة فمن أصحابنا من يقول يجوز أن يعلمها كلها بالنظر والاستدلال ومنهم من قال ما علمناه منها بالحواس الخمس فجائز استدراكه بالاستدلال عليه عند غيبته عن الحس وما علمناه بالبديهة فلا يصح الاستدلال عليه لأن البداءة من مقدمات

وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو إلى أسفل والنار صاعدة إلي أعلى فوق والخمر مسكر والسقمو بنا مهل فإذا المعلومات التجريبية يقينية عند من جربها والناس يختلفون في هذه العلوم لاختلافهم في التجربة.[2]

(١) السوفسطانية: سبقت ترجمتهم ص ٣٠.

(٢) المستصفى، للغزالي، ١/٤٥.

الاستدلال فلابد من حصولها في المستدل قبل استدلاله هذا قول أصحابنا وزعم النظام[1] وأتباعه من القدرية أن العلوم بالقياس والنظر لا يجوز أن يصير معلوما بالضرورة وما كان معلوما بحس لا يجوز أن يصير معلوما من جهة النظر والخبر، فلزمه على هذا القول أن يكون المعرفة بالله عز وجل في الآخرة نظرية استدلالية غير ضرورية وأن تكون الجنة دار استدلال ونظر وأن يكون لاعتراض السيئة فيها على أهل النظر مجال وأن يكونوا مكلفين أبدا وان يستحقوا ألسنا نعلم البلدان التي لم ندخلها بالتواتر وان كانت معلومة للذين أخبروا عنها بالعيان؟ وكذلك كل جسم يعلمه من رآه عيانا ويعلمه الأعمى بلمس أو بتواتر الخبر عنه فأجاب عن هذا بأن المخبرين عما عاينوه قد اتصل بعيونهم إذا جاء من محسوساتهم فعلموا المحسوس باللمس، ثم لما أخبروا غيرهم بما عاينوه انفصلت من الأجزاء التي اتصلت بعيونهم وأرواحهم بعضها فاتصلت بأرواح السامعين لأخبارهم فعلمه السامعون منهم باللمس أيضا وكذلك القول في السامع. فقيل له على هذا يلزمك إذا سمع أهل الجنة بالخبر عن أهل النار وماهم فيه من الصديد والزقوم أن يكون اجزاء من أهل النار وأجزاء من زقومهم وصديدهم قد انفصلت واتصلت بأبدان أهل الجنة في الجنة واذا سمع أهل النار بالخبر عن أهل الجنة ونعيمهم أن يكون أجزاء من أهل الجنة قد انفصلت عنهم واتصلت بأبدان أهل النار فيكون بعض أبدان أهل الجنة في النار وبعض أبدان أهل النار في الجنة وهذا قول يليق بقائله وكفاهم به خزيا.

ددد

---

(١) النظام: سبقت ترجمته، ص٢٩.

المسألة العاشرة

في بيان مآخذ العلوم الشرعية

الأحكام الشرعية مأخوذة من أربعة أصول وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس. فالكتاب هو القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وفيه عام وخاص ومجمل ومفسر ومطلق ومقيد وأمر ونهي وخبر واستخبار وناسخ ومنسوخ وصريح وكناية وفيه أيضا دليل الخطاب ومفهومه وكل هذه الوجوه منه أدلة على مراتبها وإن كان بعضها في الاستدلال به على مدلوله أجلى من بعض. وما غمض منه وجه دلالته على الضعيف في نظره يعلمه المستنبط الموفق لقول الله عز وجل (لعلمه الذين يستنبطونه منهم)(١) وأما السنة التي يؤخذ عنها أحكام الشريعة فهي المنقولة عن النبي ﷺ إما بتواتر يوجب العلم الضروري كنقل أعداد الركعات وأركان الصلوة ونحوها، وإما بخبر مستفيض يوقع العلم المكتسب كنقلهم نصب الزكوات وأركان الحج ، وإما برواية آحاد توجب روايتهم العمل دون العلم.

ووجوه دلالة السنة على الأحكام كوجوه دلائل القرآن من عام وخاص ومجمل ومفسر وصريح وكناية وناسخ ومنسوخ ودليل خطاب ومفهومه وأمر ونهي وخبر ونحوها. وأما الأجماع المعتبر في الحكم الشرعي فمقصور على إجماع أهل عصر من إعصار هذه الأمة

أما الكتاب فهو كلام الله المنزل على رسول الله ﷺ باللسان العربي للإعجاز بأقصر سورة منه المكتوبُ بالمصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس.(٢)

وقد اتفق المسلمون على حجية القرآن الكريم وأنه يجب العمل بما فيه ولا يجوز العدول عنه إلي غيره من الأدلة إلا إذا لم يرد حكم الحادثة التي يجب البحث فيها فيه.

(١) سورة النساء ٨٣.

(٢) الأحكام للأمدي ص ١/١١٧ وإرشاد الفحول ٢٦.

على حكـــم شرعي فإنها لا تجتمع على ضلالة. وأما القياس في الشرعيات فإنما يستدرك به معرفة حكم الشيء الذي ليس فيه نص ولا إجماع على حكمه. وهذا النواع من القياس على أقسام:-

أحدها قياس جلي. وهو الذي يكون فرعه أولى بحكمه من أصله كتحريم ضرب الأبوين لقياسه على ما حرم الله عز وجل من قول الولد لهما أف. والثاني قياس في معرفة الأصل المقيس عليه من كل وجه كقياس العبد على الأمة في تنصيف الحد لتساويهما في الرق وقياس الأمة على العبد في التقوم على أحد الشريكين إذا اعتق

وهذا كما يرى الأشاعرة أن أحاديث الآحاد توجب العمل دون العلم ويؤخذ بها في الأحكام دون العقائد. وبهذا قال أكثر علماء الأشاعرة كباقلاني[1] وابن فورك[2] والجويني[3] والغزالي[4] والرازي.[5]

ولقد أورد هؤلاء حججا وشبها وقد رد عليها أهل السنة والجماعة أما قول أهل السنة برواية الآحاد فكما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية:-

(جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمةُ بالقبول تصديقا له وعملاً به أنه يوجب العلم وهنا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك ولكن كثير من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك وهو قول أكثر الأشعرية)[6]

---

(١) التمهيد، الباقلاني، ٤٤١.

(٢) مشكل الحديث، ابن فورك، ص٥.

(٣) البرهان في أصول الفقه، للجويني، ٥٩٩ ، ٦٠٦.

(٤) المستصفى ، للغزالي، ١/١٤٥.

(٥) أساس التقديس، للرازي ، ٢١٥.

(٦) مقدمة التفسير، ابن تيمية، ١٣/٣٥١، ٣٥٢.

نصيبه منه وهو موســــــر وكما حرم الله عز وجل البيع في وقت النداء للجمعة ثم قسنا عليه عقد الإجارة وسائر العقود في ذلك الوقت وليس الأصل في هذه الأحكام بأكثرهما شبهاً.

والقسم الثالث: من القياس الشرعي قياس شبه في فرع بين أصلين متعلق بأكثرهما شبهاً وقياس خفي كالعلة في فروع الربا إذا قيس فيه الفروع منها على الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والورق وهذه وجوه مدارك أحكام الشريعة على أصول أهل السنة) قياس علة من أصل واحد كالعلة في الربا على اختلاف القائسين في

أما الإجماع فتعريفه في اللغة[1] يطلق على أمرين:

١- العزم على الشيء، والتصميم عليه ومنه قوله تعالى (فأجمعوا أمركم وشركاءكم)[2]

٢- الاتفاق[1] يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه.[1]

أما في الاصطلاح: فقد عرفه الغزالي (بأنه اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية).[3]

وعرفه جمهور العلماء بأنه (اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي)[4] وهذا في الأمور التي لم يرد فيها نص.

والإجماع حجة عند جمهور العلماء فإذا أنعقد الإجماع على واقعة لمعرفة حكمها الشرعي فهو حجة قطعية يجب العمل به.

أما القياس فتعريفة لغة: التقدير للشيء.[5]

وأما القياس إصطلاحاً: فهو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة.

---

(١) الإحكام، للآمدي، ١/١٠١ إرشاد الفحول، للشوكاني، ٦٣.

(٢) سورة يونس ٧١.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني، ٦٣.

(٤) إرشاد الفحول، للشوكاني، ١٧٣.

(٥) إرشاد الفحول، للشوكاني، ١٧٤.

علة الربا. وفي هذه الجملة خلاف من وجوه : أحدها مع البراهمة[1] في إنكارها شرائع الانبياء (عليهم السلام). والكلام يأتي عليهم في باب إثبات النبوات والثاني مع الخوارج في إنكارها حجة الإجماع والسنن الشرعية وقد زعمت أنه لا حجة في شيء من أحكام الشريعة إلا من القرآن ولذلك أنكروا الرجم والمسح على الخفين لأنهما ليسا في القرآن وقطعوا السارق في القليل والكثير لأن الأمر بقطع السارق في القرآن مطلق ولم يقبلوا الرواية في نصاب القطع ولا الرواية في اعتبار الحرز فيه.

هذا قول أكثرهم وقد أجازت النجدات[2] منهم الاجتهاد في فروع الشريعة. والخلاف الثالث مع الروافض الذين لا حجة اليوم في القياس والسنة ولافي شيء من القرآن لدعواهم وقوع التحريف فيه من الصحابة وقد زعموا أن الحجة إنما هو قول الإمام الذي ينتظرونه وهم قبل ظهوره في التيه حيارى إلى أن يستنقذهم الإمام الذي ينتظرونه إذا ظهر بزعمهم.

والخلاف الرابع (مع) النظامية[4] من القدرية في إبطالهم القياس الشرعي وإبطالهم حجة الإجماع. وقد زعم النظام أن هذه الأمة من عهد نبيها (عليه السلام) إلى أن تقوم القيامة لو اجمعت على حكم شرعي جاز أن يكون إجماعها خطأ وضلالا.

وجمهور العلماء على أن القياس حجة مطلقا وخالفهم بذلك الشيعة والنظام والظاهرية وجماعة من معتزلة بغداد القائلين بأن القياس ليس بحجة.[3]

وليس هنا مقام التفضيل في هذه القضية.

---

(١) البراهمة: سبقت ترجمتهم.

(٢) النجدات هم: أصحاب نجده بن عامر الحنفي وقيل عاصم بايعه أتباعه بعد نافع بن الأزرق. انظر التبصير ٥٣ والفرق بين الفرق ١٠٥، والملل والنحل ١/١١٦، والملل والنحل للبغدادي ٦٥.

(٤) النظامية: سبقت ترجمتهم ص٢٩.

(٣) انظر إرشاد الفحول، للشوكاني، ١٧٤-١٧٥.

وزعم أيضا أنه لا حجة في الخبر المتواتر وأجاز وقوعه كذبا وأبطل القياس في الشرع وطعن في الصحابة الذين أفتوا باجتهادهم في فروع الشريعة والطاعن فيهم مطعون في دينه ونسبه. والخلاف الخامس: مع نفاة العمل بأخبار الآحاد مع القدرية.

والخلاف السادس: مع من يزعم من أهل الظاهر أن لا حجة في اجماع أهل عصر بعد الصحابة وانما الحجة في اجماع الصحابة دون من بعدهم.

والخلاف السابع: مع من اعتبر حجة الإجماع إذا انعقد عن نص أو ظاهر من الكتاب أو السنة ولم ير الإجماع المنعقد عن القياس حجة.

والخلاف الثامن: مع نفاة القياس الشرعي من أهل الظاهر وقد استقصينا الرد على هؤلاء المخالفين في هذه الوجوه في كتبنا الموضوعة في أصول الفقه.

وقد ذكر هذا الكلام في كتابه الفصل في أصول الفقه."[1]

ccc

(١) ذكر هذا الكلام الزركلي في الأعلام ٤/٤٨.

المسألة الحادية عشرة

في بيان شروط الاخبار الموجبة للعمل والعمل

أما التواتر الموجب للعلم الضروري فمن شروطه أن يكون رواته في كل عصر من إعصاره على جهة يستحيل التواطيء منهم على الكذب. وإن كان رواته في بعض الأعصار قوما يصح على مثلهم التواطيء عليه لم يكن خبرهم موجبا للعلم الضروري ولذلك لم يكن خبر اليهود والنصارى عن قتل عيسى وصلبه موجبا للعلم ولا خبر المجوس عن إعلام زردشت موجبا للعمل لأن النصارى وإن تواتر نقلهم في الأعصار المتأخرة فإنهم يعزون خبرهم إلى أربعة زعموا أنهم هم الذين كانوا مع المسيح عليه السلام في الوقت الذي اقدم عليه اليهود بالقتل بزعمهم ولو كان اتباع المسيح في ذلك الوقت عدد أهل التواتر لدفعوا عنه اليهود لاسيما وقد زعموا أن الذين قصدوه من اليهود كانوا ثلاثين والتواطيء على هذا المقدار من العدد جائز والتواطيء على ضعف هؤلاء جائز فضلا عنهم فأما نقلهم عن مشاهدة شخص مصلوب فهو صحيح

لقد عرف علماء المصطلح المتواتر بأنه: مارواه جمع عن مثلهم بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب وأحالوه إلى شيء محسوس. أما الأمثله التي ذكرها عن اليهود أو النصارى أو الزراد سشتية[1] فليست من موضوع العقيده الإسلاميه حتى نناقشها أو ينظر في أعداد الذين رووا تلك الروايه أو أحوالهم لإن الأسانيد مما أختصت به هذه الأمة عن الأمم السابقة ولا يوجد عند اليهود أو النصارى أو غيرهم كتب رئيسية في أحوال الرجال وتعديلهم أو جرحهم أما ما ذكره البغدادي أن خبرهم يوجب العلم فهو بهذا يرد حتى الحديث المتواتر.

---

(١) الزرادشتيه هم أصحاب زرادشت بن بورشب. أبوه من أذربيجان وأمه من الري وزعموا أن لهم أشياء وملوكا ويزعم المجوس نبوته . وأنه قال النور والظلمة أصلان متضادان وهما مبدأ موجودات العالم والباري، خالقهما وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولاند انظر الملل والنحل ٢٦٤/٢، الفصل في الملك ٨٧/١.

وإنما الكلام في ذات المصلوب هل كان عيسى أو المشبه به في الصورة؟ وبعضهم يزعم أن الذي دل عليه من أصحابه هذا الذي ألقى عليه شبهه فقتل دونه، ثم إن دواعيهم في المسيح منافية لنقلهم قتله لأن منهم من يزعم أنه إله ومنهم من يزعم أنه أحد أقانيم الإله القديم وأيهما كان بزعمهم وجب استحالة حلول القتل به. وأما نقل المجوس أعلام زردشت فمنسوب إلى كشتاسيب أنه أخبرهم بأنه شاهد إعلام زردشت والخبر الراجع في أصله إلى واحد أو طائفة يجوز عليها التواطي، لا يكون موجبا للعلم الضروري. ومن شروط التواتر أيضا أن يكون ناقلوه في العصر الأول قد نقلوه عن مشاهدة أو علم بما نقلوه ضرورة كنقلهم أخبار البلدان التي شاهدوها ونقلهم أخبار الأمم الذين شاهدها أهل العصر الأول من المخبرين عنهم وكنقلهم الأخبار عن الزلازل في الحر والبرد وسائر الأحداث في الأزمنة الماضية ونحوها.

(فإن تواتر النقل في شيء وطريق العلم به الاستدلال والنظر وطريق الخطأ الشبهة فإن ذلك التواتر لا يوجب علما) فأما إن تواتر الخبر في شيء يعرف صحته بالنظر والاستدلال فإنه لا يوجب العلم ولهذا لا يقع للدهرية وسائر الكفرة العلم بصدق

لقد اشترط البغدادي في قبول الخبر المتواتر أن يكون مشاهدا لما نقله في العصر الأول فقال (ومن شرط التواتر أيضا أن يكون ناقلوه في العصر الأول قد نقلوه عن مشاهدة)

أما تعريف المتواتر فقد ذكر ذلك ممن يعتد بقوله كابن الصلاح والنووي والسيوطي وابن حجر. قال السيوطي في تدريب الراوي: «وهو ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورة بأن يكونوا جمعا لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من أول السند إلى آخره، ثم يقال ولذلك يجب العمل به من غير بحث عن رجاله ولا يعتبر فيه عدد معين في الأصح».[1]

وقد علم أن ما ذهب إليه البغدادي وأصحابه بشرطهم هذا إنما هو تأييد لاستدلالهم على وجود الله بأدلتهم ومقدماتهم العقليه.

---

(١) تدريب الراوي شرح تقريب النواوي للسيوطي ٢/١٧٦ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

أخبار المسلمين عن صحة دين الإسلام لأن صحة الدين معلومة بالنظر والاستدلال دون الضرورة.

(ولذلك أهل الكفر كل صنف منهم بتواتر نقلهم الخبر عن صحة أديانهم بشبه اعترضت لهم ولإسلافهم فيها ولا يقع من خبرهم علم ومتى وقع التواتر في أصله عن شيء علمه الناقلون بالحس أو الضرورة وقع العلم بخبرهم على العادة المعتادة فيه) وأما أخبار الآحاد الموجبة للعمل دون العلم فلوجوب العمل بها شروط:

وفي هذه الفترة نجد البغدادي يعود إلى منهجه ويقول بتقديم العقل على النقل. وهذا تناقض من البغدادي فقبل هذه المسألة كان يقول إن المتواتر موجب للعلم الضروري وهنا يذكر هذه العبادة (فإن تواتر شيء وطريق العلم به الاستدلال والنظر وطريق الخطأ الشبهة فإ ذلك التواتر لا يوجب علما) وهذا من تقديس العقل وتقديمه على النقل حتى لو كان ذلك النقل متواترا.

مما جعل شيخ الإسلام يرد عليهم بقوله «وأما قولهم: لا يجوز أن تكون معرفتنا به واقعة بالخبر، لأن الخبر إنما يفضي إلى المعرفة، إذ أخبر به خلق كثير عن مشاهدة ولا أحد يخبر بالله عن مشاهدة، بل أخبروا عن علم ضروري، حصل العمل بمخبر إخبارهم، وإن لم يكن المخبر به مشاهدا. والمعرفة بالله تقع ضرورة وإذا كان كذلك أمكن المعرفة بتصديق أخبار المخبرين عن المعرفة الحاصلة ضرورة. ثم يقول وهذا وأمثاله باب واسع، لا علم بمخبر الأخبار يحصل إذا كان المخبر عالما بالضرورة، سواء كان المخبر به مشاهدا أم لم يكن».[1]

أما أخبار الآحاد الموجبه للعمل والعمل فللعلم والعمل بها شروط ذكرها العلماء وسماها بعضهم بالقرائن كما ذكر ذلك ابن حجر.[2]

وقد ذكر البغدادي بعض الشروط وهناك العديد من الشروط التي ذكرها أهل هذا الاختصاص ليس هذا المجال لذكرها.[3]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ٨، أنظر ص ٤٣، ٤٥.

(٢) انظر نزهة النظر، لابن حجر العسقلاني، ٢٦.

(٣) انظر التقييد والإيضاح، زين الدين العراقي، ٢٤ وما بعده. والباعث الحثيث، لابن كثير،١٩، ٢٠.

أحدها اتصال الإسناد (في قول الشافعي[1] وأصحابه لالأنهم لا يرون الاستدلال بالمرسل صحيحا ورأى مالك[2] مراسيل الصحابة حجة وأما أبو حنيفة [3] رأى الاحتجاج بالمراسيل كلها عن الثقات صحيحا).

والشرط الثاني عدالة الرواة فان كان في رواته مبتدع[4] في نحلته أو مجروح في فعله أو مدلس في روايته فلا حجة في روايته. والشرط الثالث أن يكون متن الخبر مما يجوز في العقل كونه. فإن روى الراوي ما يحيله العقل ولم يحتمل تأويلا صحيحا فخبره مردود (و) لهذا رددنا خبر أبي مهزم عن يزيد (بن ابي سفيان عن أبي هريرة أن الله تعالى أجرى فرسا ثم خلق نفسه عن عرقه لان هذا يستحيل كونه مع كون رواته وهو ابو مهزم اسمه سعيد ضعيفا فكانت روايته مردودة عليه) لاستحالة هذا في العقول. وإن كان ما رواه الراوي الثقة بروع ظاهره في العقول. ولكنه يحتمل تأويلا يوافق قضايا العقول قبلنا روايته وتأولنا على موافقة العقول.

---

(٤) وقال قوم في رواية المبتدع تقبل روايته إذا لم يكن داعياً إلى بدعته ولا تقبل إذا كان داعياً وهذا قول أكثر العلماء. أما اشتراط أن يكون متن الحديث مما يجوز في العقل فهذا لم يقله أحد من أئمة الحديث وإنما من قوله هو وإلا فإن النص حجة على العقل وليس العكس. ورد هذا الحديث ليس لأنه لا يجوز في العقل لأن هذا الشرط لم يعده علماء الحديث وإنما من وضعه هو. أما هذا الحديث فهو من وضع الزنادقة)[5] الذي وضعوه للدس على المسلمين في دينهم.

---

(١) الشافعي هو: محمد بن إدريس بن العباس القرشي المطلبي ولد سنة ١٥٠ وهو تلميذ مالك ابن أنس من أشهر كتبه الأم والرسالة. انظر طبقات الفقهاء. ٧١-٧٣.

(٢) مالك هو: مالك بن أنس الأصبحي أحد الأئمة الأربعة. إمام دار الهجرة توفي سنة ١٧٩هـ انظر ترتيب المدارك. للقاضي عياض. تحقيق / أحمد بكر. مكتبة الحياة. كتيا ١٠٢/١.

(٣) أبو حنيفة هو: أبو حنيفة النعمان بن ثابت ولد سنة ٨٠هـ ومن مشائخه عطاء. ومحمد بن الحسن. وهو أحد الأئمة الأربعة مات سنة ١٥٠هـ أنظر الجواهر المضية ٤٩/١.

(٤) انظر في حكم رواية المبتدع علوم الحديث ١١٤، ١١٥.

(٥) انظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص٨٤.

كما روى (ان الله خلق آدم على صورته)[1] وتأويله انه خلقه حين خلقه على الصورة التي كان عليها في الدنيا لئلا يتوهم متوهم انه لما اخرج من الجنة عوقب بتغيير كما عوقبت الحية بتغيير صورتها عند صورتها عند اخراجها من الجنة. وكذلك ما روى (أن الجبار يضع قدمه في النار)[2] صحيح وتأويله محمول على الجبار المذكور في قوله تعالى (وخاب كل جبار عنيد من وراء جهنم)[3] ومثل هذا كثير (قد أوردناه في كتبنا) . ومتى صح الخبر ولم يكن متنه مستحيلات في العقل ولم يقم دلالة على

في هذا الحديث وغيره يتبين منهج أهل الكلام في فهمهم لنصوص الصفات وتأويلها. وهذا منهج المتكلمين الذين وضعوا عقولهم حكما على سنة النبي ص . أما حديث (خلق الله آدم على صورته) فقد شرح أهل السنة هذا الحديث وبينوا أن الضمير يعود على لفظ الجلاله واستندوا على الروايات الأخرى والتي نصت على خلق آدم علي صورة الرحمن[4]. أما ما ذكره البغدادي فهو تأويل الأشاعرة لهذا الحديث. أما حديث أن الجبار يضع قدمه في النار فهذا الحديث صحيح رواه مسلم.[5] وأما تأويل البغدادي فمردود من وجوه منها:-

١- أن الضمير يعود على المذكور المتقدم وهو الجبار وقد وردت تسميته في بعض الروايات بأنه الرب.

٢- أنه ثبت أن النار تقول (وعزتك) وهذه صفة خاصة بالله تعالى. [6] وفي هذه المسألة يعود البغدادي إلي جعل العقل حاكما على الشرع بقوله ومتى صح الخبر ولم يكن متنه مستحيلا في العقل..)

---

(١) الحديث متفق عليه البخاري ٣/١١ ومسلم ٤/٢١٨٣

(٢) الحديث متفق عليه البخاري ٨/٥٩٤ ومسلم ٤/٢١٨٧.

(٣) سورة ابراهيم ١٥.

(٤) أنظر كتاب الشيخ حمود التويجري في هذا الشأن المسمى. عقيدة أهل الايمان في خلق آدم على صورة الرحمن.

(٥) رواه مسلم كتاب الجنة وصفتها ونعيمها وأهلها ٣٧، ٤/٢١٨٧.

(٦) وللتوسع في هذه المسألة انظر موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة. للدكتور/ سليمان بن صالح الغصن ٢/ص ٥٨٨، ٥٩٦. طبعة دار العاصمة.

نسخ حكمه وجب العمل به كما يجب على الحاكم الحكم بشهادة العدول إذا لم يعلم جرحهم مع إمكان الخطاء أو الكذب على شهود والحكم جار على الظاهر.

□□□

المسألة الثانية عشرة
في بيان ما يعلم العقل وما لا يعلم إلا بالشرع

قال أصحابنا إن العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الأزلية وعلى جواز إرساله الرسل إلي عباده وعلى جواز تكليفه عباده ما شاء. وفيها دلالة على صحة جواز حدوث كل ما يصح حدوثه وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه. فأما وجوب الأفعال وحظرها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق الشرع فإن اوجب الله عز وجل على عباده شيئا بخطابه اياهم بلا واسطة او بارسال رسول اليهم

وعلى هذا المنهج سار البغدادي وكذلك المتكلمون على تقديم العقل وتقديمه على ما ورد في التنزيل يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : «والقرآن قد دل علي الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع وتوحيده وصفاته، وصدق رسله، وبها يعرف إمكان العباد. ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس بل عامة ما يأتي به الحذاق النظار من الأدلة العقلية يأتي القرآن بخصلاتها وبما هو أحسن منه قال تعالى (ولا يأتوك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا)[1] وقال تعالى (ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل)[2] وقال (وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون)[3] ويقول في موطن آخر: (وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه. فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين) وقد أتبع البغدادي الفلاسفة الذين سلكوا هذا الطريق وإن كان لهم العذر في ذلك لعدم وجود الرساله والكتاب المنزل فكيف بمن وجدت عنده الرساله وآمن بها واتبع تلك الطريق التي لا تؤدي إلي المقصود بل تنحرف به عن سواء السبيل »[4]

---

(١) سورة الفرقان ٣٣.

(٢) سورة الاسراء ٨٩

(٣) سورة الحشر ٢١

(٤) ابن تيميه.

وجب. وكذلك ان نهاهم عن شيء بلا واسطة او على لسان رسول حرم عليهم . وقبل الخطاب والإرسال لا يكون شيء واجبا ولا حراما على أحد وكل عاقل فعل فعلا قبل ورود الشرع لا يستحق به ثوابا ولا عقابا. فإن استدل العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فعرف ذلك واعتقده كان موحدا مؤمنا ولم يكن بذلك مستحقا من الله تعالى ثوابا عليه بالجنة ونعيمها كان ذلك فضلا منه عليه ولو أنه اعتقد قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافرا ملحدا ولم يك مستحقا للعقاب على ذلك فإن عذبه الله عز وجل بالنار على التأبيد فله ذلك (و) ليس بعقاب وإنما هو ابتداء منه لا يلام كإيلام البهايم والأطفال

وهذا الكلام منتهى التعارض مع الشرع بل ومع العقل أما الشرع فإنه وردت الأدلة الصحيحة الصريحة فيه أن المطلوب من الإنسان لكي يكون مؤمنا هو غير ذلك بلاشك وقد أرسل الله رسله تترى بدعوة التوحيد الصحيحة قال تعالى (لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره)[1] وقال تعالى مخبرا عن هود (وإلى عاد أخاهم هودا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره)[2] وقال تعالى. (وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فأعبدون).[3]

وكانت تأتي الوفود إلى المدينة فيعرض عليهم الإسلام ويطلب منهم إعلان الشهادة ثم يتعلمون أمور دينهم.

أما معارضته للعقل فإن غاية هذا الاستدلال عندهم هو معرفة الله الخالق القديم والمشركون كانوا يقرون بهذا. ومع ذلك لم يسموا مؤمنين بل قاتلهم النبي ﷺ واستحل أموالهم ودماءهم.

القول أن الثواب إنما يكون على الطاعة والطاعة موافقة الأمر والعقاب إنما يكون على المعصية (والمعصية) موافقة النهي ومخالفة الأمر. والمسألة مصورة في حالة لم يرد فيها أمر

---

(١) سورة الاعراف ٧٣.

(٢) سورة الاعراف ٨٥.

(٣) سورة الانبياء ٢٥.

في الدنيا من غير استحقاق وذلك عدل من الله تعالى. ووجه هذا الله عز وجل ولا نهي على أحد من خلقه فاستحال الحكم في تلك الحال بالثواب والعقاب على شيء من الأفعال هذا تقدير مذهب شيخنا أبي الحسن(1) الأشعري في هذا الباب وبه قال مالك(2) والشافعي(3) والاوزاعي (4) والثوري (5) وابو ثور(6) واحمد بن حنبل(7) وداود(8) وأهل الظاهر والضرارية و (قال قوم جملة أفعال العقلاء في العقل ثلاثة أقسام: واجب ومحظور ومتوسط بينهما فما دل العقل على وجوبه لا يتغير ولا يتبدل كوجوب معرفة الله تعالى وتوحيده وصفاته ووجوب شكره على نعمه وما دل العقل

وقد أخبر الله عنهم بقوله (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله)(9)
لكنهم كانوا يمتنعون عن إفراد الله بالعبادة وعن قول شهادة لا إله إلا الله.
واختلف هؤلاء فيما توسط بين هذين القسمين فمنهم من قال بالحظر وقال به عيسى ابن أبان وابن أبي هريرة ومنهم من قال فيه بالإباحة وهم أصحاب الرأي.

---

(١) ابو الحسن: سبقت ترجمته.

(٢) مالك: سبقت ترجمته.

(٣) الشافعي: سبقت ترجمته.

(٤) الأوزاعي: هو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي. فقيه أهل الشام وإمامهم. من مشائخه يحيى بن أبي كثير ومن تلاميذه مالك بن أنس. مات سنة ١٥٧، أنظر البداية والنهاية ١٠/١٣٣.

(٥) الثوري هو: سفيان بن سعيد الثوري ولد سنة ٩٧هـ روى عن الأعمش مات سنة ١٦١هـ أنظر صفة الصفوة.

(٦) أبو ثور هو: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي. أخذ الفقه عن الشافعي مات سنة ٢٤٠ انظر طبقات الفقهاء.

(٧) أحمد بن حنبل هو: أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله. أحد الأئمة الأربعة المشهورين، ولد ببغداد سنة ١٦٤هـ ومن تلاميذه أبو بكر الأشرم. من أهم كتبه المسند توفي سنة ٢٤١هـ انظر طبقات الحنابلة ١/١٩٤.

(٨) داود هو: أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصفهاني. ولد سنة ٢٠٢هـ. وأخذ العلم عن إسحاق وأبي ثور. توفي سنة ٢٧٠هـ انظر طبقات الفقهاء ٩٢.

(٩) سورة لقمان ٢٥.

على حظر لا يتغير عن ذلك كتحريم الكفر وكفران نعم المنعم.
وقد قال أبو بكر بن داود في كتابه كل مالم يأمر الله تعالى به فيكون لازما ولم ينه عنه فيكون حراما فهو مباح لا يأثم فاعله في فعله ولا يحرج في تركه.(وزعمت) النجارية [1] كلها وكذلك رواه بشر [2] عن أبي حنيفة [3]

وقد بين هذا الكلام شيخ الإسلام بن تيمية بقوله (وبهذا يعرف ما وقع من الغلط في مسمى التوحيد فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظم والنظر وغايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة انواع:-

- فيقولون واحد في ذاته لا قيم له.
- وواحد في صفاته لا شبيه له.
- وواحد في أفعاله لا شريك له.

وأشهر الانواع الثلاثة هو النوع الثالث وهو توحيد الأفعال. وهو أن خالق العالم واحد وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره. ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب. وأن هذا هو معنى قول لا إله إلا الله حتى يجعلون معنى الإلهية القدرة على الاختراع. ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بعث إليهم محمد ﷺ أولا لم يكونوا يخالفونه في هذا بل يقرون بأن الله خالق كل شيء حتى إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضا، وهم مع ذلك مشركون). [4]

---

(١) النجارية هم: اصحاب ابو عبد الله الحسين بن محمد النجار وقد وافقوا المعتزلة في بعض المسائل ووافقوا الأشاعرة في بعضها الأخر وقد اكفره كل فريق بما وافق فيه الفريق الثاني وقد افترقوا إلى ثلاث فرق أ- عجارده ب. زعفرانية جـ- مستدركة. انظر الفرق بين الفرق ٢١٧، مقالات الإسلاميين ٣١٥/١، والملل والنحل ٧٥/١ والتبصير ٦١.

(٢) بشر بن غياث المحروسي تفقه على أبي يوسف صاحب أبي حنيفة أتقن علم الكلام ثم جره إلى القول بخلق القرآن أخذ مقالة الجهم وهو من مرجئة بغداد.

(٣) ابو حنيفة: سبقت ترجمته.

(٤) التدمريه، لابن تيمية، تحقيق د/ السعودي ص ٥٨.

وصاحبيه ابي يوسف[1] ومحمد بن الحسن.[2] . وزعمت المعتزلة والبراهمة [3] ان العقول طريق إلي معرفة الواجب والمحظور وزعم أكثرهم أن القبيح في العقل هو الضرر (الضرب) الذي ليس فيه نفع ولا هو مستحق (وفيهم من ادعى معرفة وجوب شكر المنعم وقبح الضرب ليس فيه نفع ولا هو مستحق في ضرورة العقل وبداهته) واختلف هؤلاء فيما بينهم في وجه تعليق الإيجاب والحظر على العقول فأما البراهمة فإنهم أقروا بتوحيد الصانع وأنكروا الرسل وزعموا أن فرض الله على عباده المعرفة والاستدلال عليه ووجوب شكره وإن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين: أحدهما من قبل الله عز وجل ينبه به على ما يوجبه عقله من معرفة الله تعالى ووجوب شكره ويدعوه إلي النظر والاستدلال عليه بآياته ودلائله.

والخاطر الثاني : من قبل شيطانه يصرفه به عن طاعة الخاطر الذي من قبل الله عز وجل. واثبتوا الخاطرين عرضين وقالوا انما وقع التكليف بهذين الخاطرين لأنه لو انفرد به أحد الخاطرين دون الآخر صار ملجأ إلى طاعة الخاطر الذي فيه ولا تكليف مع الإلجاء. وأما المعتزلة فإنهم وافقوا البراهمة في دعاء الخواطر إلي النظر والاستدلال وفارقوهم في إجازة بعث الرسل لغرض الدعوة (واباحة ماحظره العقل كذبح البهائم وتسخيرهم وإيلامهم لغرض ادّعوه فيه).

أما استحقاق الثواب والعقاب فهو مقرون بإرسال الرسل وإنزال الكتب وقد قال الله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)[4]

---

(١) أبي يوسف هو: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبي كان هو المقدم من أصحاب أبي حنيفة تولى قضاء بغداد حتى مات سنة ١٨٣. انظر الفوائد البهية ٢٢٥.

(٢) محمد بن حسن هو: محمد بن حسن مولى بني شيبان من أصحاب أبي حنيفة توفي سنة ١٨٧ انظر طبقات الفقهاء ١٣٥.

(٣) البراهمة انظر الفرق بين الفرق ٢١٣، التبصير ٦١، المقالات ٢٠٥/١.

(٤) سورة الإسراء ١٥.

قال ابو هاشم ابن الجبائي [1] لولا ورود الشرع بذبح البهائم وإيلامها لم يكن معلوماً بالعقل جواز حسنه لأجل الغرض. ثم اختلف المعتزلة في صفة الخواطر الداعية فزعم النظام[2] أن الخواطر أجسام محسوسة وأن الله تعالى خلق خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل ودعاه بخاطر الطاعة إلى الطاعة ليفعلها ودعا بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين. فهذا القدرى الذي كان يكفر من يقول بان الله يخلق أعمال العباد خيرها وشرها قد صار إلى القول بأن الله عز وجل قد خلق الخاطر الداعي الى المعاصي وصار أيضا الى القول بأنه دعا إلى المعصية بأحد الخاطرين ونها عنها بالخاطر الثاني فصار داعيا إلى ما هو ناه عنه وناهيا عما هو داع اليه.

وزعم أبو الهذيل [3] أن الخواطر أعراض وأن الخاطر الداعي إلى النظر والاستدلال، يورده الله تعالى على قلب العاقل بدعوه به إلى طاعته ويحرك به دواعيه على الاستدلال بتخويفه وترهيبته.

والخاطر الثاني من قبل الشيطان يصده به عن طاعة الخاطر الأول.

ووافقه الجبائي وابنه على وجود الخاطرين وأنهما عرضان غير أن ابن الجبائي زعم أن الخاطر الداعي إلى النظر والاستدلال من قبل الله تعالى جار مجرى الأمر وهو قول خفي يلقيه الله تعالى في قلب العاقل او يرسل ملكا يلقى ذلك في قلبه وكذلك الخاطر الذي يلقيه الشيطان قول خفي يخاطبه به وأنكر قول أبيه وأبي الهذيل في

---

(١) ابو هاشم الجبائي: سبقت ترجمته.

(٢) النظام: سبقت ترجمته.

(٣) ابو الهذيل هو: محمد بن الهذيل البصري العلاف شيخ المعتزلة أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء، وقد كفره كثير من المعتزلة بسبب أقواله الشنيعة توفي سنة ٢٢٦ انظر الفرق بين الفرق ١٣٨. والملل والنحل١/٤٤ والتبسير ٤٢. والملل والنحل للبغدادي ٨٨.

(كون) صفة الخاطر أنه على معنى علم أو فكر. وقول ابن الجباني [1] في هذا مثل قولنا في المعنى لأنه قد أقر بأن الإيحاء من الله تعالى انما يكون بالقول الذي ليس من جنس الوساوس الا انا قلنا انه قول جلي مضاف إلى الله تعالى بلا واسطة أو إلى رسول متوسط، وأضافة هو إلي الله تعالى أو إلى ملك من الملوك ولكن لا ننكر أن يكون الرسول من الله إلى عبده ملكا غير أنا نوجب كونه مقرونا بمعجزة تدل على صدقه وقلنا لمن اشترط منهم في جواز التكليف إلقاء الخاطر مع شيطان في قلبه إن كان ذلك الشيطان غير مكلف فلم ذممتموه ولعنتموه وإن كان مكلفا وجب أن يكون بدأ تكليفه بإلقاء خاطرين في قلبه أحدهما: من قبل الله تعالى. والثاني من قبل شيطان سواه وكان الكلام في تكليف الشيطان الثاني كالكلام في تكليف الشيطان الأول حتى يتسلسل ذلك إلى شياطين بلا نهاية أو يثبت مكلفا بلا خاطر وفيه نقض أصولهم وقلنا لأهل الحظر محظورا (وقلنا لأهل الإباحة يلزمكم إباحة اعتقاد أهل الحظر ومن المحال ان يبيح الله تعالى اعتقاد حظر ما ليس بمحظور. وهذا مما لا انفصال لهم عنه).

---

(١) الجباني وابنه: سبقت ترجمته.

المسألة الثالثة عشرة
في بيان شروط العلم والإدراكات

ليس لوجود العلم والرؤية والسمع والإرادة والقدرة في الشيء عندنا شرط غير وجود الحياة في محله ويصح عندها وجود الحياة في الجوهر الواحد وكل ما صح وجود الحياة فيه صح وجود العلم والقدرة والإرادة والإدراكات فيه. وإنما اختلف أصحابنا في كون الحياة شرطا في وجود الكلام فما ليس بحي فاشترطها الأشعري[1] فيه وأجاز القلانسي[2] وجود الكلام لما ليس بحي. واختلفت القدرية في هذا وأجاز الصالحي (٣) منهم وجود العلم والقدرة والإرادة والإدراكات في الميت. وأجازت الكرامية وجود العلم والإرادة والإدراكات في الأموات (فلا يأمنون على هذا الأصل أن يكون جدران وكل موات علماء سامعة مبصرة مريدة معتقدة لمذاهب غير أنها لا تنطق ولا تقدر على فعل).

ولم يجيزوا وجود القدرة إلا في حي واشترط أكثر المعتزلة في وجود الحياة في الشيء أن يكون ذابنية مخصوصة أقل أجزائها ثمانية أو ستة أو أكثر على حسب اختلافهم في عدد أجزاء الجسم.

وكذلك اشترطوا البنية في كل ما يكون الحياة شرطا في وجوده كالعلم والقدرة والإرادة والإدراك وزعموا أن الجملة الواحدة من الشاهد حي بحياة في جزء منه وقد علم هؤلاء أن الشلل موت في بعض الأعضاء.

فيلزمهم أن يكون من له عضو أشل، حيا بحياة في بعضه وميتا بموت في بعضه (فإن استدلوا بانتفاء الحياة عند نقض البنية قوبل بأن ذلك منتف كانتفائها عند عدم الفناء) وإن صحت حياتها بلا غذاء على نقض كذلك يصح حياة الجزء بلا نية وان جرت العادة بذهاب الحياة عند نقض البنية، على ان نقول إن الحية تقطع إربا إربا وكون كل جزء منها متحركا حركة الأحياء ألا أن يفصل موضع الحياة من رأسها ولو ردت الجملة إلى أقل أجزاء الجسم عندهم لبطلت حياتها في العادة وإن صح كونها حية في المقدور كذلك القول في الجزء عندنا) وقلنا للكرامية إذا أجزتم وجود العلم

---

(١) أبو الحسن الأشعري: سبقت ترجمته.

(٢) أبو العباس القلانسي: سبق ترجمته.

والإرادة وكل إدراك في الميت والجمادات فما يلزمكم أن يكون جميع الجمادات عالمة سامعة مبصرة معتقدة لتكفيركم لكنها لا تنطق ولا تقدر على فعل لأنه ليس فيها حياة ولا قدرة وهذا يؤدي إلى الشك في الأموات والأحياء وذلك فاسد.

المسألة الرابعة عشر
في بيان ما يصح تعلق العلم به

قال أصحابنا إن علم الله عز وجل محيط بكل شيء، معلوم على التفصيل ومعلومات علومنا محصورة لله تعالى (فيه تعالى) واختلف أصحابنا في تعلق العلم المحدث بمعلومين وأكثر فأجازه بعضهم وقال ابو الحسن[1] الباهلي بجواز ذلك في العلم الضروري دون المكتسب، والصحيح عندنا أن كل متعلق بمعلومين لأن من علم شيئا كان عالما به وبانه عالم به ولو كان علمه بالشيء غير علمه بأنه عالم لجاز وجود أحد العلمين فيه مع عدم الآخر وكان يعلم الشيء مع من لا يعرف أنه عالم به وهذا محال.

فما يؤدي إليه مثله. وأحالت المعتزلة تعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل (وأنكروا علم الله تعالى وقالوا: لو كان له علم علم به إلا معلوما واحدا كما أنا لا نعلم معلومين إلا بعلمين). فقلنا لهم إن جاز عنكم أن يعلم معلوماته بنفس واحدة خلاف العلم في الشاهد جاز أن يعلم المعلومات بعلم واحد خلاف العلم في الشاهد) وقال بعض الكرامية ان الله تعالى يعلم معلوماته بعلمه ويعلم علمه بعلم آخر وقال بعضهم إنه يعلم معلومات علمه ولا يعلم علمه والناس يعلمون علمه فأثبت الإنسان عالما بما لا يعلمه الله تعالى. وزعم بعضهم أنه يعلم علمه بعلم آخر. ويجب على هؤلاء أن يعلم العلم الثاني بعلم ثالث والثالث برابع حتى يثبت له علوم لا نهاية لها وهذا محال فما يؤدي إليه مثله.

وقد فصل القول في صفة العلم لله سبحانه وتعالى في الأصل الرابع من هذا الكتاب فليراجع.

---

(١) أبو الحسن الباهلي هو: أبو الحسن الباهلي البصري تلميذ أبي الحسن الأشعري. وكان من أشهر تلامذته الباقلاني والإسفرايني وابن فورك، انظر تبين كذب المفتري ١٧٨.

المسألة الخامسة عشرة
في ورود التكليف بالمعارف

قد ورد التكليف بالمعارف النظرية عند أصحابنا في العلوم العقلية والأحكام الشرعية. وزعم صالح فيه إن المعارف كلها ضرورية يبتديها الله عز وجل في القلوب اختراعا من غير سبب يتقدمها من نظر واستدلال وزعم أن الإنسان غير مأمور بالمعرفة لكن من عرف الله عز وجل بالضرورة صار بالإقرار والطاعة مأمورا. وزعم بعض الروافض أن المعارف كلها ضرورية إلا أن الله تعالى لا يفعلها في العبد إلا بعد نظر واستدلال كما أن الولد من فعله غير أنه لا يخلقه إلا بعد وطيء الوالدين (وزعموا أن من لم يخلق الله له المعرفة لم يكن مأمورا وصار كالمخلوق للسحرة ولا اعتبار له يعني أنه يخلق لهم السحر بعد أخذهم بالعلم به ومن خلق له المعرفة صار بالطاعة مأمورا وعن أضداده مزجورا) وقالوا فيمن لم يعرف الله تعالى إنه غير مكلف وزعم آخرون منهم أن المعارف ضرورية غير أن من لم يعرف الله تعالى مأمور بالإقرار والطاعة.

وهذه المسألة كغيرها مبنية على أصل تعظيم المتكلمين للعقليات وتقديمها على السمعيات والذي عليه أهل السنة والجماعة أنه لا يجب شيء على المكلف إلا بعد ورود الدليل أما قبل ذلك فهو غير مكلف.

وقد بين ذلك ابن القيم رحمه الله تعالى فقال في هذه المسألة وإنما يترتب الثواب والعقاب على إرسال الرسل أما قبل ذلك فلا يترتب عليه الثواب للمطيع أو العقاب للعاصي.

أما معرفة الله فهي من الفطرة المستقرة في النفوس والتي يعترف بها جميع البشر ماعدا قلة قليلة أما سواد البشر فهم يقرون بوجود الخالق حتى من عبد مع الله إلها آخر، وأشرك بالله بعلم يقينا أن الله هو الخالق الرازق، وإن هذه الآلهة التي يعبدُها هي التي لا تخلق ولا ترزق. وقد بين شيخ الاسلام ابن تيمية في أكثر من موضع.

(سواء عرف الله أم يعرفه ولا سبيل لمن لم يعرفه إلى العلم بمعرفته ولا إلى العلم بأنه قد كلفه) وزعم الجاحظ[1] وثمامة[2] أن المعارف ضرورية وأن الله عز وجل ما كلف أحداً بمعرفته وإنما اوجب على من عرفه طاعته وكفاهما خزيا نجاة الجاحدين لله من عذابه مع قولهما بخلود الفاسق من عارفيه في النار. وزعم غيلان[3] القدري أن معرفة الإنسان بأنه مصنوع وأن صانعه غير ضروري (قد طبع عليه الإنسان في خلقته) وهو مأمور بعد ذلك بالمعارف في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والشرعيات وقال أبو الهذيل[4] معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته بالضرورة وما بعدهما من العلوم الحسية والقياسية فهو علم اختيار وجائز ان يجعله الله تعالى ضروريا على نقض العادة ويلزم غيلان وأبا الهذيل أن يكون الدهرية عارفة بالله تعالى ضرورة فيكونوا كمنكري الضرورات من السوفسطائية ولو كانوا كذلك لسقطت المناظرة معهم وهذا خلاف الذي فما يؤدي إليه خلافه ايضا.

لكن البغدادي خالف في ذلك أهل السنة وقال بورود التكليف بالمعارف النظرية عند أصحابه في العلوم العقلية. والأحكام الشرعيه ويقصد بها النظر والاستدلال ونحن نعلم من دين الإسلام بالضرورة إنه لم يرد التكليف بمعرفة الجوهر الفرد والعرض والجسم وتلك هي أساس استدلالهم ونظرهم علما بأنه ناقض نفسه في مكان آخر من الكتاب فقال:-

(وقد قال أصحابنا إن التكليف الذي يجب به شيء أو يحرم به إنما هو أمر الله تعالى ونهيه ولا يجب بأمر غيره شيء ولا يحرم بنهي غيره شيء وإنما وجب على كل أمه طاعة نبيها واتباع أمره واجتناب نهيه لأن الله تعالى أمرهم بذلك.

(١) الجاحظ ابو عثمان : هو عمر بن بحر الجاحظ كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم وله منزلة ساميه عند أهل الأدب على زيفة أخذ عن ثمامه بن أشرس وأبي اسحاق النظام توفي سنة ٢٥٠ وقيل ٢٥٥هـ انظر الفرق بين الفرق ١٨٧.

(٢) ثمامه بن الأشرس النميري كان زعيم القدريه في زمن المأمون والمعتصم والواثق وهو الذي أغوى المأمون ودعاه إلى الاعتزال انظر الفرق بين الفرق ١٨٤ التبصير ٤٨.

(٣) غيلان القدري هو : غيلان بن مسلم الدمشقي وهو ثاني من تكلم في القدر بعد معبد الجهني قتل في زمن بن هشام بن عبد الملك وصلب في باب كيسان بدمشق انظر الأعلام ١٢٤/٥.

(٤) أبو الهذيل : سبقت ترجمته.

الأصل الثاني

حدوث العالم على أقسامه وأعراضه

المسألة الأولى
في بيان معنى العالم وحقيقته

العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله عز وجل. والعالم نوعان: جواهر وأعراض والجواهر كل ذي لون. والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون والطعم والرائحة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر الأعراض (فإذا قلنا العالم محدث أردنا به حدوث الجواهر والأعراض) وزعم بعض أهل اللغة أن العالم كل ماله علم وحس (ولم يجعل الجمادات من العالم)

العالم هو كل موجود سوى الله.[1]

إستدل البغدادي بدليل الجواهر والأعراض على حدوث العالم ولابد من معرفة الجوهر والعرض فالجوهر كل ذي لون وكما عرفه بعضهم فالجوهر هو المتحيز. وكل ذي حجم متحيز.[2]

وأما الأعراض فقد عرفها بعضهم هي المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات.[3]

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية معنى العالم فقال:-

(فالذي يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ما سوى الله مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن، وأن الله وحده هو القديم الأزلي ليس معه شيء قديم تقدمه بل كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن فهو المختص بالقدم كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية وكل ما سواه محدث مخلوق مربوب له. وهذا المعنى معروف عند الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود والنصارى وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم.[4]

---

(١) والعالم على ثلاثة أقسام المتحيزات والمفارقات والصفات ويندرج تحتها الأفلاك والكواكب. والمعادن والنبات والحيوانات والحشرات والثمار والأزهار وغيرها أنظر التفسير الكبير ١/١٨.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني. تحقيق/ أسعد غنيم مؤسسة الكتب الثقافية. ٣٩.

(٣) الإرشاد للجويني ٣٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ١/١٢٥.

وقال آخرون إنه مأخوذ من العلم الذي هو العلامة وهذا أصح لأن كل ما في العالم علامة ودلالة (دالة) على صانعه وقد اختلف المفسرون [1] في العالم فمنهم من قال لله تعالى ثمانية عشر ألف عالم كل واحد منه مثل العالم المحسوس (أو أكبر منه). ومنهم من قال بتسعين ألف عالم ومنهم من قال بألف عالم وتأولوا على ما ذكروا من العدد قوله عز وجل : (رب العالمين)[2]. وقولنا إن العالم جملة الجواهر والأعراض شامل للأعداد التي ذكروها. وقد قال بعض الحكماء إن كل شيء في العالم الكبير له نظير في العالم الصغير الذي هو بدن الإنسان.

أما زعم بعض أهل اللغة أن العالم هو كل ماله حس فهذا غير صحيح لأن الجمادات داخلة في العالم. أما قوله مأخوذ من العلم وهو العلامة فإنه أصح وأقرب للفطرة ومع ذلك لم يذكره حينما استدل على الخالق سبحانه وتعالى ولم يذكر دليل الخلق على وجود الله سبحانه وتعالى.

والبغدادي كغيره من علماء الأشاعرة الذي سلكوا طريق الاستدلال بالنظر بناء على مقدمات اعتمدوها ومناهج أقوام اتبعوها فأبعدوا النجعة وزادت عليهم الشقة، وأصلوا أصولا في الغبط الدين لم يأمر بها مالك يوم الدين.

وغاب عنهم الاستدلال الرباني البديع الذي ينتهي بسالكه إلي الإيمان الحق برب العالمين وعبادته سبحانه كما جاءت به المرسلون.

وعبارة بعض الحكماء أن كل شيء في العالم الكبير له نظير في العالم الصغير الذي هو بدن الإنسان.

لذلك نجد أن الإنسان فيه من عجائب الخلق وإبداع الصنع ما اشتمل عليه العالم وكل معجز في العالم الكبير غالبا ما يجد الإنسان له نظيراً في جسمه.

---

(١) أنظر تفسير ابن كثير ٣٩/١ سورة الفاتحة طبعة دار الشعب.

(٢) سورة الفاتحة ١.

ولذلك قال الله تعالى (لقد خلقنا الإنسان في احسن تقويم)[1]. وقال أيضا (وفي أنفسكم أفلا تبصرون)[2] فحواس الإنسان أشرف من الكواكب المضيئة والسمع والبصر منها بمنزلة الشمس والقمر في إدراك المدركات بهما وأعضائه تصير عند البلى ترابا من جنس الارض وفيه من جنس الماء العرق وسائر رطوبات البدن ومن جنس الهواء فيه الريح والنفس ومن جنس النار فيه مرة الصفراء. وعروقه بمنزلة الأنهار في الأرض وكبده بمنزلة العيون التي تستمد منها الأنهار لأن العروق تستمد من الكبد ومثانته بمنزلة البحر لانصباب ما في اوعية البدن إليها كما ينصب الأنهار إلى البحر.

وعظامة بمنزلة الجبال التي أوتاد الأرض وأعضائه كالأشجار فكما أن لكل شجرة ورقة وثمرة فكذلك لكل عضو فعل وأثر. والشعر على البدن بمنزلة النبات والحشيش على الأرض. ثم إن الإنسان يحكى بلسانه صوت كل حيوان ويحاكي بأعضائه صنيع كل حيوان فهو العالم الصغير وهو مع العالم كبير مخلوق محدث لصانع واحد كما نثبته بعد هذا إن شاء الله تعالى.

وإن كانت هذه الآيات التي استدل بها البغدادي ليست نصا في علاقة جسم الإنسان بما خلقه الله تعالى في الكون والتفسير الذي قاله العلماء في قوله تعالى (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) إن اختلاف ألسنة الناس وألوانهم وما جعلوا عليه من الإرادات والقوي وما بينهم من التفاوت في العقول والفهوم والحركات والسعادة والشقاوة، وما في تركيبهم من الحكم في وضع كل عضو في المحل الذي هو محتاج إليه.

وقوله تعالى (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم). إن الله خلق الإنسان في أحسن صورة وشكل منتصب القامة سوى الأعضاء حسنها.

---

(١) سورة الذاريات ٢١.

(٢) سورة التين ٤.

المسألة الثانية

في بيان الاجزاء المفردة في العالم

المفردات من العالم نوعان: أحدهما مفرد في ذاته ينتفى الانقسام عنه والثاني مفرد في الجنس دون الذات. فالمفرد في ذاته نوعان أحدهما جوهر واحد وهو الجزئ الذي لا يتجزى. والنوع الثاني مما لا يتجزى كل عرض في نفسه فإنه شيء واحد مفتقر إلى محل واحد. وأما بالجنس فكقول أصحابنا إن الجواهر جنس واحد وان اختلفت في الصور والهيئات لاختلاف ما فيها من الأعراض، وكل نوع من الأعراض جنس مخصوص، ومن أجناسها ما يشترك فيه أنواع كثيرة كاللون المشتمل على السواد والبياض وغيرهما فأما السواد وكل جنس مخصوص منه فأكثر أصحابنا على أنـــه

وهذا الذي ذكره جزء من دليل حدوث الأجسام الذي يؤدي إلى القول بحدوث العالم حتى يصل إلى أن العالم محدث وكل محدث لابد له من محدث. والعجيب أن البغدادي لم ير معرفة الله تعالى بالضرورة أو الاستدلال على الله بآياته بل أوجب معرفة الله بالنظر المعين عندهم الذي يعتمد على الجوهر والعرض والجسم وهذه عند البغدادي وأصحابه المتكلمين أدلة إثبات وجود الله تعالى.

ولهذا رد عليهم أهل السنة والجماعة فقال شيخ الإسلام ابن تيمية (فإن سلف الائمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولده كلفظ الجوهر والعرض والجسم وغير ذلك بل لإن المعاني التي يعبرون عنها بتلك العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه لاشتمال هذه الالفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات كما قال الامام احمد في وصفه لاهل البدع)(١).

أما ما ذكره من أن الجواهر جنس واحد وان اختلفت في الصور فقد بين خطأ ذلك القول شيخ الإسلام ابن تيمية فقال في مقام الرد على الآمدي (إن هذا مبني على تماثل الجواهر وهو ممنوع بل هو مخالف للحس أيضا)(٢).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٤/١، ٤٥.

(٢) درء تعارض النقل والعقل ١٦٢/١.

جنس واحد وقال بعض. أصحابنا في السواد إنه أجناس مختلفة وكذلك لكل جنس من اللون أجناس مختلفة في بابه وكل قدرة محدثة عند شيخنا أبي الحسن خلاف سائر القدر المحدثة فإن قدرة الإله على خلاف مثل كل قدرة وكذا العلمان المحدثان اذا تعلقا بمعلومين فهما مختلفان) والكلام في اختلاف اجناس الأعراض يأتي بعد هذا. فأما إثبات الجوهر جزأ لا يتجزى فعليه جمهور المسلمين غير النظام فإنه زعم انه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد وبه قال أكثر الفلاسفة ولو كان كما قالوه لم يكن الجبل أعظم من الخردلة إذا لم يكن لاجزاء كل واحد منهما نهاية، لا ما لانهاية له في الوجود لأن يزيد على مالانهاية له في الوجود.

وقال في موضع آخر (ومعلوم أن من يقول هو جوهر لا يقول إن الجواهر متماثلة بل يقول إنه مخالف لغيره بل جمهور العقلاء يقولون فإنا نعلم أن حقيقة الماء مخالفة لحقيقة النار وأن حقيقة الذهب مخالفة لحقيقة الخبز وأن حقيقة الدم مخالفة لحقيقة التراب. وأمثال ذلك وإن اشتراكهما في كونهما جوهرين هو اشتراكهما في كونهما قائمين بأنفسهما أو متحيزين أو قابلين للصفات وهذا إشتراك في بعض صفاتهما لافي الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات.

أما قول من قال إنه جوهر كالجواهر: أنه مماثل لكل جوهر في حقيقته ويجوز عليه ما يجوز على كل جوهر فهذا لا يقوله عاقل).[1]

ثم قال - رحمه الله - ومعلوم عند التحقيق أن قول النفاة للتماثل هو الحق [2]. وقال أيضا فإن قول القائل إن هذه الجواهر متماثلة في الحقيقة ولكن الفاعل المختار خص كلا منها بصفات تخالف بها الآخر يقتضي أن لها حقيقة مجردة عن جميع الصفات التي اختلفت فيها فيكون الماء المشهود له حقيقة غير هذا الماء المشهود والنار المشهودة لها حقيقة غير هذه النار المشهودة ويكون ما خالف به لهذا من الماء والنار أمرا عارضا لتلك الحقيقة لاصفة ذاتية لها ولا لازمة. وهذه مكابرة للحس وعلى هذا لا يكون لشيء من الموجودات صفة ذاتية ولا صفة لازمة أصلا بل كل صفة يوصف بها عارضة له يمكن زوالها مع بقاء حقيقته لأن كل ما اختلفت به الأعيان امــــر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٦٨، ١٦٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٧٠.

فإن عارضونا على هذا بمعلومات الله تعالى ومقدورتاه وقالوا لا نهاية لكل واحد منهما ومعلوماته مع ذلك أكثر من مقدوراته لأن كل مقدور له معلوم له وذاته معلوم له غير مقدور.

قيل ما وجد من معلوماته أكثر مما وجد من مقدوراته وكلاهما في الوجود محصور عنده. وأما الذي يوجد من معلوماته ومقدورتاه فلا يقال فيها إن بعضها أكثر من بعض لأنها غير موجودة.

وقيل للنظام ان كنت مقرا بالقرآن ففيه (وأحصى كل شيء عددا)[1]. ولو لم يكن أجزأ كل جنس من الخلق محصورة عنده ما أحصاها عددا.

عارض لها ليس بداخل في حقيقتها عند من يقول بتماثل الجواهر والاجسام."[2]

وقال أيضاً : وذكر الآمدي في مسألة تماثل الجواهر أنه لا دليل على تماثلها فصار أصل كلامهم الذي ترجع إليه هذه الأمور كلاما بلا علم بل بخلاف الحق مع أنه كلام في الله تعالى وقال الله تعالى (إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن)[3] وقال أيضاً فنحن نعلم بالضرورة الأجسام المختلفة كما نعلم اختلاف الأعراض المختلفة وما ذكره أن الاختلاف عائد على الأعراض لا إلي المعروض فمخالفة للحس فإن نفس النار مخالفة للماء وليس مجرد حرارة النار المخالفة لبرودة الماء بل نحن نعلم أن النار تخالف الماء كما نعلم أن الحرارة تخالف الرودة."[4]

والملاحظ تقديس الجوهر الفرد عند المتكلمين أنهم جعلوا ذلك دليل المسلمين وعليه جمهورهم كما ذكر البغدادي وغيره ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية (وأعجب من هذا أنهم يجعلون إثبات الجوهر الفرد دين المسلمين حتى بعد منكره خارجا عن الدين كما قال ابو المعالي: أتفق المسلمون على أن الأجسام تتناهي في جزئيتها وانقسامها حتى تصير أفرادا وكل جزء لا يتجزأ أو لا ينقسم وليس له طرف واحد وجزء شائع ولا يتميز."[5]

---

(١) سورة الجن ٢٨.
(٢) درء تعارض العقل والنقل- لأبن تيمية ١٧٢.
(٣) سورة الاعراف ٣٣.
(٤) درء تعارض العقل والنقل - لأبن تيمية- ٤/١٧٦-١٧٨.
(٥) بيان تلبيس الجهمية- لابن تيمية- ١/٢٨٢.

أما اتخاذهم الجوهر الفرد إثباتا لدينهم وعمدة لإصولهم بل ادعي البغدادي إجماع المسلمين على اثباته فرد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله (إننا نعلم بالإضطرار من دين الإسلام أن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئا من أمور الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه، وليس المراد أنهم لم ينطقوا بهذا اللفظ فإنه قد تتجدد بعدهم ألفاظ واصطلاحات يعبر بها عما دل عليه كلامهم في الجملة وذلك عبر تنوع اللغات وتركيب الالفاظ.

وأما القول بتماثل الأجسام فهذا الرأي أخذه الأشاعرة عن المعتزلة الذين بنوا عليه نفي صفات الله حين قالوا إثبات الصفات تجسيم والأجسام متماثلة.

والبغدادي يقول بالجوهر الفرد حتى يستدل على حدوث العالم.

والذين قالوا بالجوهر الفرد قد اعترفوا ببطلانه والذين قالوا به حاروا فيه وربما قالوا مرة أخرى ببطلانه.[1]

وأبو الحسن الأشعري [2] ممن يقول به والرازي متوقف فيه.

بل توقف فيه الجويني وغيره.[3]

(١) درء تعارض العقل مع النقل - لأبن تيمية- ١/١٥٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل- لأبن تيمية - ٨/٣١٢.

(٣) درء تعارض العقل والنقل - لأبن تيمية ٢/ ٣٩٠.

المسألة الثالثة

في اثبات الاعراض

الخلاف في إثبات الأعراض مع الأصم [1] ومع طوائف من الدهرية[2] والسمنية[3] نفوها كلها وزعموا أن المتحرك متحرك لا بحركة والأسود أسود لا لسواد يقوم به ونفوا جميع الأعراض . ودليلنا عليهم وجودنا ، والجسم يتحرك بعد كونه ساكنا ولا يجوز أن يكون تحركه لعينه لوجود عينه في حال سكونه غير متحرك فعلمنا بذلك أن تحركه كان لمعنى فيه غير ذاته وكذلك رأينا الجسم أسود بعد أن كان أبيض ولم يكن أسود لعينه لوجود عينه في حال لم يكن فيها أسود فعلمنا أنه إنما كان أسود لمعنى قام به فمن سلم لنا قيام معنى به ونازع في اسمه والخلاف معه في الاسم دون المعنى. وهذه الدلالة صحيحة مستمرة على أصولنا ولا تستمر على أصول البهشمية[4] من القدرية وذلك أنهم ينفون الإدراكات وإن صار الإنسان رائيا سامعا بعد أن لم يكن كذلك،

سبق في المسألة تعريف الأعراض والذي خالف في إثباتهم من خارج الفرق الإسلامية كالدهرية والسمنية وقد رد عليهم البغدادي فلا داعي للإطالة.

---

(١) الأصم : سبقت ترجمته.

(٢) الدهرية : سبقت ترجمتهم.

(٣) السمنية: سبق ترجمتهم.

(٤) البهشمية : سبقت ترجمتهم.

(وزعموا أن الموت ليس بمعنى وإن صار الجسم ميتا بعد أن كان حيا) فأفسدوا على انفسهم بذلك طريق الاستدلال على إثبات الأعراض ومما يدل على إثبات الأعراض حصول فوائد الأعداد في الأفعال كقول القائل ضرب زيد عشرين سوطا وقد علمنا ان الضارب واحد والمضروب واحد والسوط واحد، فعلمنا أن العشرين عدد راجع إلى غير الضارب والمضروب فصح أن الضرب أعراض غير الضارب والمضروب والآلة التي يقع بها الضرب (ولولاها بطلت فائدة هذا العدد وهذه الدلالة أيضا لا تستمر على أصل من نفي الإدراك من القدرية لأن القائل قد يقول أيضا رأيت زيدا عشرين مرة والرائي والمرئي واحد ولم يرجع العدد عنده إلى غيرهما فأبطل على نفسه دلالة ثبوت الأعراض من هذه الجهة).

ولاشك في أن الموت عرض وهذا خاص بالدنيا أما ما ودر في الحديث (يؤتى بالموت يوم القيامة).

فهذا خاص بالآخرة وليس له علاقة بالدنيا ، وهذا مثل ماورد في الأعمال الصالحة وكذلك سورتي البقرة وآل عمران في الآخرة.

المسألة الرابعة

في بيان الأجزاء المركبة من العالم

التركيب إنما يصح في الجواهر والأجسام . والأعراض لا يصح فيها تركيب ولا مماسة ولا انتقال من مكان إلى مكان. والأجسام المركبة نوعان: نام وغير نام فالذي لا ينمو ولا يزيد كالسموات والكواكب لأنها على مقدار واحد من حين خلقه الله تعالى إلى وقتنا هذا مازاد فيه شيء ولا نقص منها شيء. فأما نقصان ضوء القمر وزيادته فذلك في ضوئه منها وعلى إفنائها كلها. وأما الذي ينمو ويزيد وينقص على مجرى العادة فنوعان: حيوان ونبات.

التركيب على خمسة أنواع عند الفلاسفة: التركيب من الوجود والماهيه ، والتركيب من العام والخاص، والتركيب من الذات والصفات، وتركيب الجسم من الجواهر المفرده أو من المادة والصورة)[1]

سبق أن عرفنا الجوهر بأنه: هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز[2].

أما الجسم فتعريفه كما قال عنه الجويني: والجسم في إصطلاح الموحدين المتألف فإذا تألف جوهران كان جسما رد كل واحد مؤتلفٌ مع الثاني)[3].

والأجسام النامية مثل : الحيوان والنبات.

والأجسام غير النامية مثل الجمادات. أما أنواع النبات فكما ذكر البغدادي نوعان:

١- الشجر: وهو ما نبت على غير ساق.

٢- النجم : وهو ما نبت على غير سابق[4]. ومنه قوله تعالى (والنجم والشجر يسجدان)[5].

---

(١) انظر الصدفيه- لابن تيمية- ١/١٠٤-١٠٥ درء تعارض العقل مع النقل - لأبن تيمية- ٣/٣٨٩.

(٢) الإرشاد - للجويني - ٣٩.

(٣) الإرشاد للجويني - ٣٩.

(٤) انظر مختار الصحاح - للرازي - ٤٧٣ مادة نجم.

(٥) سورة الرحمن ٩.

والنبات نوعان نجم وشجر. والشجر ما نبت على ساق والنجم ما نبت على غير ساق.
والحيوان نوعان: أحدهما محسوس لنا في العادة والثاني غير محسوس الآن لنا مع جواز رؤيتهم في الآخرة وفي بعض الأحوال. وذلك أربعة أنواع: الملائكة والحور العين والجن والشياطين. والأنبياء قد رأوا الملائكة وربما رأهم المحتضر عند موته وأما الحيوان المحسوس في العادة فأربعة أنواع:
أحدها حيوان ماش إما على رجل أو رجلين أو على أرجل.
والثاني حيوان يطير بجناحين أو أكثر.
والثالث: حيوان يغوص في الماء . والرابع حيوان يدب على بطنه كالحية والدود ونحوهما (وجملة المركبات من الأجسام نوعان:-
أحدهما ماركبت أجزاؤه من جنس واحد كتركيب أجزاء اللبن.
والثاني ما ركب من أجزاء مختلفة في الجنس لاختلاف أعراض أجسامه كالغاليه)

كما أن هناك حيوانات غير مرئية وموجودة ولا يمكن رؤيتها بالعين المجرده ويمكن رويتها من خلال المكبرات البصرية مثل : الجراثيم، والبكتريا، والفيروسات. التي أثبتها العلم الحديث.
وأما أنواع الحيوان المحسوس فأربعة أنواع وهذا مصداق لقوله تعالى في سورة النور (والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير)[1] وقوله تعالى (وما من دابة في الأرض إلا أمم أمثالكم)[2] أما الغالية فهي نوع من الطيب[3].
وقال الرازي : الغالية نوع من الطيب وأول من سماها بذلك سليمان بن عبد الملك[4].

---

(١) سورة النور ٤٥.
(٢) سورة الانعام ٣٨.
(٣) القاموس المحيط - للفيروزآبادي- ١٧٠٠.
(٤) مختار الصحاح - للرازي - مادة غلى.

والحيوانات المحسوسة أيضا نوعان منها ما يحدث ابتداء لا عن نسل كدود الفاكهة والجبن والخل وكذلك نوع من الحيات يتولد في جوف الكمأة والعقارب يتولد من تحت الآجر والتبن وكذلك فأرة الطين تحدث من غير تناسل ومنها ما يحدث من تناسل إما الولادة وإما عن البيض. والمتناسل بالولادة نوعان: أحدهما متناسل من جنسه كالناس والحمر والخيل وأكثر الحيوان. ولكل جنس منها أول من غير ان كان له أصل من جنسه كآدم أبو البشر. وكذلك أصل كل جنس من الحيوان في الابتداء. والنوع الثاني من التناسل ما خرج من بين جنسين مختلفين كالخارج من الفرس والحمار وكالسمع[1] والعسان والخارجين من بين الضبع والذيب والبختي الخارج من بين التركي والعربي والراعني الخارج من بين الحمام والورشان ونحو ذلك وقد جرت العادة بان كل ذات أذن شرفاء ولود وكل ذات أذن صكاء بيوض إلا العقرب فإنها لا تلد ولا تبيض لكن الولد يشق بطن أمه فيخرج منها. وكل نوع من الحيوان المتناسل وغير المتناسل فالله خالقه والله قادر علي خلق أمثاله من غير تناسل. والخلاف في هذه المسألة مع الدهرية[2] الذين زعموا أنه لا إنسان إلا من الإنسان قبله وإن كل حيوان متولد من حيوان قبله وهو من جنس الفأر المتناسل. وشاهدوا تولد الحية من جوف الكمأة العفنة وهي من جنس الحيات المتناسلة ورأوا تولد الضفادع في الماء وقد رأوا أيضا حدوث الضفادع في أرقة وقع فيها ماء العطر وصفقتها الرياح وفي هذا دليل على أن المتناسل يجوز حدوث مثله من غير جنسه.

والطين المقصود: هو الطين الاحمر المحروق.

وهذه الفأره هي نوع من الخلق كالدود وسمى فأرا، ولكن هل خلقتها كالفأرة الموجودة أو خلافها؟ الله أعلم ولكن قطعا ليست كالفأرة الموجودة عندنا.

---

(١) السمع ولد الذئب من الضبع انظر القاموس المحيط ٩٤٤.

(٢) الدهرية : سبقت ترجمتهم.

المسألة الخامسة

في بيان اقسام الاعراض

(و) الأعراض عندنا أنواع مختلفة أولها الأكوان ويدخل في جملتها الحركة والسكون والتأليف ولا يخلو الجوهر من جنس الكون فإن كان مجتمعا مع غيره فالكون الذي فيه اجتماع وتأليف وإن كان في مكان فالكون الذي فيه سكون أو تحول إلى مكان آخر فأول كون له في المكان الثاني سكون فيه وحركة عن الأول وهذا قول شيخنا أبي الحسن[1] الأشعري . وذهب القلانسي[2] من أصحابنا إلى أن السكون كونان متواليان في مكان واحد . والحركة كونان متواليان أحدهما في المكان الأول والثاني في المكان الثاني.

وزعم أبو الهذيل[3] وأتباعه من القدرية أن الكون معنى غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. واجتهد في أن يجعله معنى معقولا فلم يجد إليه سبيلا والنوع الثاني (من) الأعراض الألوان ولا يخلو الجوهر من واحد منها عندنا واختلفوا في عددها. فزعمت الثنوية أنها في الأصل نوعان سواد وبياض وسائر الألوان مركبة منهما.

وزعم بعض أهل الطبايع أنها أربعة أنواع على عدد الطبايع بزعمهم وهن: السواد ،

الكون هو التكوين وأنواع أربعة [4].

١- الحركة أن يكون الجوهر مسبوقا بحصوله في حيز آخر.

٢- السكون: أن يكون الجوهر غير مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز.

٣- التأليف ويشمل: أ- الافتراق أن يمكن أن يتخلل بينه وبينه ذلك ثالث.

ب- الاجتماع أن لا يمكن أن يتخلل بينه وبينه ذلك ثالث.

---

(١) ابي الحسن الأشعري : سبقت ترجمته.

(٢) القلانسي : سبقت ترجمته.

(٣) ابو الهذيل العلاف : سبقت ترجمته.

(٤) انظر المواقف- للأبجي - ١٦٢.

والبياض، والحمرة، والصفرة. وزعم البهشمية[1] من القدرية أنها في الأصل أجناس:- البياض والسواد والحمرة والصفرة والخضرة وما عداها من الألوان يظهر من امتزاج وكل لون من اختلاط صبغين فقد خلق الله عز وجل مثله ابتداء في نبات أو جوهر معدني من غير اختلاط صبغين قبله. ومن مذهبنا أيضا لا نهاية لما في مقدورات الله عز وجل من الألوان المختلفة ولم نعرف أسماء مالم يخلق منها وزعم بعض البهشمية من القدرية انه ليس في مقدوره لون خلاف الألوان الموجودة وكفاه الحرارة والرابع البرودة والخامس الرطوبة والسادس اليبوسة. وكل نوع من هذه الأنواع الأربعة في جنسه أنواع فإن رطوبة الدهن ليست من جنس رطوبة الماء ولا حرارة الشمس من جنس حرارة النار ولابد على أصل شيخنا أبي الحسن الأشعري[2] من أن يكون في كل جزء من أجزاء الجسم حرارة او برودة ولا بد من ان يكون فيه رطوبة او يبوسة كما لابد من أن يكون فيه لون أو كون. والنوع السابع من الأعراض الرايحة ولا يخلو الجسم من واحدة منها عندنا. والنوع الثامن منها الطعوم ولا يخلو الجسم عندنا من طعم ما واختلفوا في عدد الطعوم فقال أصحابنا لا نهاية لما في مقدور الله

وقد عرف ابن سينا الحرارة فقال: الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات، وعكسها البرودة.

أما الرطوبة فيه: سهولة الالتصاق والانفصال.

قال ابن سينا فيجب أن يكون الأشد التصاقاً أرطب.

أما اليبوسة : فهي عكس الرطوبة. إما عسر الالتصاق والانفصال أو عسر التشكل.

وقال الرازي : من الأجسام ما يسهل تفرقه ويصعب إتصاله. إما لذاته وهو اليابس، وإما للعامات بين أجزائه الصلبة وهو الهش. ومنها ما هو بالعكس فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه. وهو اللزج[3].

---

(١) البهشمية: سبقت ترجمتهم.

(٢) ابو الحسن الأشعري: سبقت ترجمته.

(٣) انظر المواقف- للأيجي - ص ١٢٢-١٢٥.

تعالى منها. وزعمت الاطباء ان الطعوم ثمانية وهي الحلاوة والمرارة والمزازة والدسومة والحموضة والتفاهة والعفص الحار والمالح. وزعم بعضهم أن أصولها أربع كعدد الطبايع عندهم وقالوا إن الحلاوة للدم والهواء. والمرارة للصفراء والنار والحموضة للسوداء والملوحة للبلغم وسائرها مركب منها (ويكذبهم في هذه الدعاوى حدوث طعم سوى ما ذكروه منها من المفردات قبل حصول التركيب فيها). والنوع التاسع من الأعراض الصوت[1] وجنسه عندنا غير جنس الكلام. وأنواعه مختلفة فان صوت الرعد خلاف سائر الأصوات. والنوع العاشر منها البقاء وهو عرض يحدث في الجوهر في الحالة الثانية من حدوثه ولهذا آحلنا بقاء الأعراض.

واختلفوا في إثبات البقاء معنى فأثبته أصحابنا وكثير من المعتزلة كأبي الهذيل[2] ومعمر[3] وبشر[4] بان المعتمر وهشام[5] الفوطي والكعبي[6]. وأنكره قوم منهم

وقيل إن أصول الطعوم تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة[7].

وللتوسع في عرض الحياة يمكن الرجوع إلى كتب المواقف للإيجي[8].

(١) انظر كلام الايجي في الصوت ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) أبو الهذيل: سبقت ترجمته.

(٣) معمر وهو: أبو عمرو معمر بن عباد السلمي كان رأسا للملحدة وذنبا للقدرية، وكان بشر بن المعتمر من تلامذته وكان من أقواله إن الله لم يخلق شيئا من الأعراض وان الله لم يخلق موتا ولا حياة وله فضائح أخرى انظر التبصير ١/ ٦٥ والفرق بين الفرق ١٦٦ الملل والنحل ١/ ٥٨.

(٤) بشر بن المعتمر وهو : أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي من أهل بغداد وهو رئيس معتزلتهم ومن أشد أقواله إفراطه بالقول بالتولد حتى يزعم أن الإنسان يفعل الألوان والطعوم والروائح وقد كفر المعتزلة وكذلك الأشاعرة انظر التبصير ٤٥ والفرق بين الفرق ١٧ والملل ١/ ٦٥.

(٥) هشام بن عمرو الفوطي: الشيباني من المبالغين في القدر له بدع كثيرة كغيره من القدرية. ادعى أن المعجزة ليست دليلا على صدق النبي انظر التبصير ٤٦ الفرق بين الفرق ١٧٣ الملل والنحل ١/ ٦٣.

(٦) الكعبي : سبقت ترجمته.

(٧) انظر المواقف - للأيجي ص ١٣٨-١٣٩.

(٨) انظر المواقف - للإيجي- ١٣٩-١٤٠.

كالنظام[1] وابن شبيب[2] والجباني[3] وابنه وكل من أثبت البقاء معنى منع من بقاء الأعراض. والنوع الحادي عشر من الأعراض الحياة وهي عندنا خلاف القدرة والعلم والإرادة والروح. وزعم بعض الفلاسفة ان الحياة هي الروح وانها جوهر واحد. وزعم قوم ان الحياة اعتدال مزاج الطبايع في البدن حالينوس بقراط وزعم عباد بن سليمان الضمري[4] ان الحياة في معني القدرة وهذا كقول أكثر النصارى. وزعم بعض الكرامية[5].

ان الحياة من جملة القدرة وأن القدرة اسم جامع لكل مالا يصح الفعل دونه كالحياة والعلم وصحة الجارحة وكل من زعم أن الحياة هي القدرة وإن الحي هو القادر يلزمه أن لا يكون المغشى عليه حيا لأنه في حال غشيته غير قادر على شيء. والنوع الثاني عشر منها الموت وهو عندنا عرض.

وزعم بعض الفلاسفة أن الموت ليس بأكثر من عدم الحياة. (أى أمرا عدميا) وزعم هؤلاء أن الحركة معنى والسكون عدم ذلك المعنى وأن الضياء معنى والظلمة عدم الضياء.

ويقال لهؤلاء يلزمكم ان يكون كل ماليس بمتحرك ساكنا وكل ماليس لحي ميتا لعدم الحركة والحياة فيه ويجب من هذا أن يكون العرض ميتا ساكنا لأنه ليس فيه حركة

---

(١) النظام: سبقت ترجمته.

(٢) الجباني: سبقت ترجمته.

(٣) أبو بكر محمد بن شبيب البصري من أصحاب النظام إلا انه كان ممن خالفوه في الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلين. وينسب تارة إلى الخوارج وتارة إلى المرجلة انظر المنية والأمل ٦١. والرد علي ابن الراوندي ١٨٩.

(٤) الكرامية: سبقت ترجمته.

(٥) عباد بن سليمان الضمري: من أصحاب هشام الفوطي وذكر من الطبقة السابعة وقد كفره بعض العلماء. الفرق ١٧٤ مقالات الإسلاميين ٢٣٧/١.

ولا حياة.

وإذا رجعنا إلى أصلنا في تحقيق الموت معنى قلنا إنه عرض ينافي الحياة والجمادية.

وقد اختلفوا في المقتول هل يحله الموت أم لا فقال أصحابنا لابد من موت يخلقه الله تعالى فيه لأن القتل عندنا يقوم بالقاتل والموت يقوم بالمقتول. وقال بعض المعتزلة يحل في المقتول معنيان:-

أحدهما قتل في فعل القاتل.

والثاني موت من فعل الله تعالى وزعم الكعبي أن المقتول لا موت فيه.

وخالف هذه البدعة قول الله عز وجل (كل نفس ذائقة الموت)[1] والنوع الثالث عشر من الأعراض العلم وهو عندنا معنى غير الاعتقاد وتأثيره في الفعل من جهة إحكامه وإتقانه وزعم أكثر القدرية أن العلم اعتقاد مخصوص. ويلزمهم أن يكون كل عالم معتقدا والله تعالى عالم ليس بمعتقد وبطل بذلك قولهم . والنوع الرابع عشر منها الجهل وهو عند القدرية من جنس الاعتقاد ويلزمهم على هذا أن لا يكون الجاهل بما في بطن الحامل جاهلا به إذا لم يعتقد فيه شيئا . والنوع الخامس عشر منها النظر. والسادس عشر الشك وزعم ابن الجباني[2] أن الشك ليس بمعنى. والسابع عشر السهو والنوم من جنسه لانه سهو عام. والثامن عشر القدرة وهي عندنا عرض غير الحياة والصحة وزعم النظام أنها جسم. والتاسع عشر العجز. والعشرون الإرادة

تعريف العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، أما الاعتقاد الجازم مطابق للواقع من غير دليل وللتوسع في مسألة العلم انظر كتاب المواقف للإيجي[3].

---

(١) سورة آل عمران ١٨٠.

(٢) ابن الجباني: سبقت ترجمته.

(٣) المواقف ١٤٠-١٤١.

والكراهية داخل في جنسها لأن الإرادة وجود الشيء كراهية لعدمه. والحادي والعشرون السمع وهو إدراك المسموع غير العلم به وزعم الكعبي[1] أن السمع انما هو علم بالسمع. والثاني والعشرون الصمم الذي هو ضد السمع. والثالث والعشرون البصر الذي هو الرؤية وهي غير العلم بالمرئي وزعم الكعبي أنها العلم بالمرئي. والرابع والعشرون العمى وهو ضد الرؤية والخامس والعشرون والكلام وهو عندنا غير الصوت وزعم أكثر القدرية أنه صوت مخصوص. والسادس والعشرون الخاطر وهو عندنا عرض خلاف قول النظام[2] أنه جسم. والسابع والعشرون الألم. والثامن والعشرون اللذة وهي عندنا معنى غير نيل المنى وغير الراحة من مؤلم وزعم ابن زكريا المتطبب انها راحة من مؤلم وزعم ابن الجبائي أنها نيل المنى. والتاسع والعشرون الفكر الواقع بعد الخاطر. والثلاثون كل اعتقاد صحيحا كان أو فاسداً فإن الاعتقاد عندنا ليس من جنس العلم ولا من جنس الجهل. فهذه أنواع الأعراض عندنا واختلف أصحابنا في الإعادة فأثبتها القلانسي معنى يقوم بالمعاد ولذلك منع إعادة الأعراض وقال ابو الحسن[3] ان الإعادة وجود الفاني بعد عدمه مرة ثانية وأجاز إعادة الأعراض كما يجوز إعادة الأجسام. واختلفوا أيضا في الفناء فأثبته القلانسي[4] عرضا يقوم به الجسم الفاني فيفنى به في الحالة الثانية من حال حدوث الفناء فيه. وزعم الجبائي[5] وابنه أن الفناء عرض يخلقه الله عز وجل لافي محل فيفنى به جميع الأجسام وزعم ان الله تعالى غير قادر على إفناء بعض الأجسام مع

---

(١) الكعبي : سبقت ترجمته.

(٢) النظام: سبقت ترجمته.

(٣) ابو الحسن: سبقت ترجمته.

(٤) القلانسي: سبقت ترجمته

(٥) الجبائي وابنه: سبقت ترجمتهم.

بقاء بعضها وقال شيخنا ابو الحسن الأشعري ان فناء الجسم يكون بأن لا يخلق الله فيه بقاء. وأما العرض فانما يفنى في الثاني من حال حدوثه لاستحالة بقائه. (وكان القاضي أبو بكر محمد بن الطيب[1] يقول إذا أراد الله إفناء الجسم قطع الأكوان عنه وليس البقاء ولا الفناء معنى). واختلفوا في الثقل والخفة فأنكرهما أبو الحسن[2] الأشعري وقال إن الثقيل إنما يثقل على غيره بزيادة أجزائه والخفيف يكون أخف من غيره.

والذي يظهر من كلام الباقلاني[3] أن قطع الأكوان وهي عدم الاجتماع والتفرق أو الحركة والسكون يؤدي في نهاية المطاف إلى نفس رأى الأشعري فلذلك يرى أبو الحسن أن البقاء هو حصول الأكوان وكلاهما يصلان إلى نفس المعنى وهو أن البقاء عرض.

---

(١) القلانسي: سبقت ترجمته.

(٢) ابو الحسن: سبقت ترجمته.

(٣) الباقلاني : سبقت ترجمته.

بقلة أجزائه وأثبت القلانسي[1] الثقل عرضا غير الثقيل وبه قال ابن الجباني[2] مع نفيه كون الخفة معنى. والرحمة عندنا إرادة الإنعام. والغضب إرادة العقاب. والمحبة والرضا إرادة الخير بالمحبوب والمرضى. فهذا كله داخل في معنى الإرادة.

هذا تأويل من البغدادي لصفات الرحمن وأن صفة المحبة والرضا ترجع إلى صفة الإرادة وهذا متماش مع منهجه في إثبات صفات المعانى السبع.

وقد ثبتت هذه الصفات بالكتاب والسنة ونذكر بعضا منها:

أولا صفة الرحمة: الرحمة من صفات الله الثابتة بالكتاب والسنة بذكر إجمال السلف قال تعالى «الرحمن الرحيم» و «وربك الغفور ذو الرحمة»[3] وقال عليه الصلاة والسلام (إن الله كتب كتابا عنده فوق العرش أن رحمتي تغلب غضبي).

ثانيا صفة الغضب: الغضب صفة من صفات الله الثابتة بالكتاب والسنة بذكر إجماع السلف قال تعالى (وغضب الله عليه ولعنه)[4] وقال ﷺ (إن الله كتب كتابا عنده فوق العرش إن رحمتي تغلب غضبي)[5].

ثالثا: المحبة من صفات الله الثابتة في الكتاب والسنة بذكر إجماع السلف قال تعالى (سوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه)[6].

رابعا الرضا: الرضى من صفات الله الثابتة بالكتاب والسنة بذكر إجماع السلف قال تعالى (رضي الله عنهم ورضوا عنه)[8] وقال النبي ﷺ (إن الله ليرضى عن العبد يأكل الأكله فيحمده عليه)[8].

---

(١) القلانسي: سبقت ترجمته.

(٢) ابن الجباني : سبقت ترجمته.

(٣) سورة الانعام ١٠٣

(٤) سورة النساء ٩٣

(٥) متفق عليه. كتاب التوحيد باب قوله تعالى (بل هو قرآن مجيد)

(٦) سورة المائدة ٥٤.

(٦) رواه البخاري في كتاب المغازي باب غزوة حنين ٤١١٠ ومسلم كتاب فضائل الصحابة فضائل على ٢٤٠٦.

(٧) سورة المائدة ١١٩.

(٨) رواه مسلم كتاب الذكر لله والدعاء باب استحباب حمد الله تعالى.

المسألة السادسة

في بيان ان الاعراض مختلفة الاجناس

اختلفوا في هذه المسألة فذهب أكثر مثبتي الأعراض إلى أنها أجناس مختلفة وأنها ليست من جنس الأجسام ولا من أبعاضها وخالفهم في ذلك النظام[1] وضرار[2] والنجار[3]. أما النظام فإنه لا قال لا عرض إلا الحركة وزعم أيضا أن السكون من جنس الحركة غير أنه حركة أعتماد وزعم أيضا أن العلوم والإرادات من جملة حركات القلوب وزعم أن كل شيء من العالم ليس بحركة فهو جسم، وأدخل الألوان والطعوم والاصوات والاستطاعة في جملة الأجسام. وزعم أيضا أن الجسم الكثيف هو اللون والطعم والرائحة وما أشبهها وقال إن هذه الأشياء في أنفسها أجسام وقد اجتمعت وتداخلت فصارت جسما كثيفا، وزعم أيضا أن مكان اللون مكان الطعم والرائحة

---

(١) النظام : سبقت ترجمته

(٢) أصحاب ضرار بن عمرو يقول بالتعطيل وأن الله تعالى عالم قادر بمعنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ويقول بأن الله يخلق للإنسان حاسة سادسة يرى بها الله سبحانه وتعالى في الجنة انظر الملل ٧٧/١. التبصير ٦٢- الملل والنحل ١٤٧.

(٣) النجار هو: أبو عبد الله بن محمد بن عبد الله النجار من متكلمي المجبرة وافق المعتزلة في أصول والأشاعرة في أصول وقد أكفره كل فريق بما وافق الفريق الآخر وقد افترقوا إلى ثلاث فرق: البرغوثية والزعفرانية والمستدركة. وقال ابن تيمية عنه : النجار ليس من المعتزلة بل هو رأس مقالة وهو يخالف المعتزلة في القدر وإلى غير ذلك من أصول المعتزلة لكن يوافقهم على نفي الصفات. الدرء ١٧٧/٤ الفقر بين الفرق - للبغدادي - ٢١٧.

وأجاز لذلك كون جسمين في مكان واحد على سبيل المداخلة ولم يجز ذلك على سبيل المجاورة. وأما ضرار[1] فإنه زعم أن الجسم أعراض اجتمعت فاحتملت أعرضا سواها (وما الأعراض التي في حيز واحد ومكان واحد فيقال له هل يجوز انفراد تلك الأجسام اللطيفة عن الامتزاج فإن أجاز ذلك وجود لون لا لمتلون وذلك خلاف قول الجميع وإن منع من ذلك لزمه أن يكون الله تعالى قادراً على الجمع بين جسمين غير قادر على التفريق بينهما، وقيل له إذا كان كل جسم ذا أجزاء غير متناهية وكان اللون والطعم الذي يتركب منها الجسم هي التي لا يخلو الجسم منها ومن أضدادها). وأن الأعراض (التي) تركب الجسم منها هي التي لا يخلو الجسم منها ومن أضدادها كاللون والطعم والرائحة والحياة والموت الذي هو ضده وأما الذي ينفك الجسم منه،

أما قول النظام إن مكان اللون مكان الطعم والرائحة

فهذا الكلام غير سديد لأنه لو كان مكانهما واحدا لكان إدراكهما بحاسة واحدة، فما دامت الحواس مختلفة فمكانها مختلف.

أما قول ضرار أن الجسم أعراض اجتمعت فاحتملت أعراضا سواها فهذا غير صحيح لأن العرض لا يقوم بالعرض كما بين ذلك الأشاعرة [2]ولكن العرض يقوم بالجسم وخالف في هذه المسألة الفلاسفة.

---

(١) ضرار: سبقت ترجمته.

(٢) انظر المواقف - للإيجي - ص ١٠٠-١٠١.

ومن ضده كالعلم والقدرة والكلام فليس ببعض للجسم وأحال وجود أبعاض الجسم متفرقة فوافق النجار ضرارا في هذا القول وزاد عليه أن أجاز كون الشيء الواحد عرضا في حال وجسما في حال أخرى ولهذا زعم أن كلام الله تعالى إذا قرئ فهو عرض وإذا كتب فهو جسم.

وزعم النظام أن لا عرض إلا الحركة وزعم أيضا أن الأعراض كلها جنس واحد والذي ألجاه الى ذلك قوله بأن الحيوانات كلها جنس واحد لاتفاقها في توليد الإدراك. ثم زعم أن الجنس الواحد لا يقع منه عملان مختلفان كما لا يقع من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تبريد وتسخين وزعم أيضا أن الأجسام ضربان حي وميت وأن الحي محال أن يصير ميتا والميت محال أن يصير حيا وأن الحيوان كله جنس واحد وفعله جنس واحد وفي ضمن هذا القول أنواع من الإلحاد:-

أحدهما أنه زعم أن الحيوانات كلها جنس واحد وهي كلها حركات والحركات منها ثلثة (ثلة) عنده لزمه من ذلك أن يكون الكفر من جنس الإيمان والقول من جنس السكون والعلم من جنس الجهل والحب من (جنس) البغض وأن يكون فعل النبي ﷺ بالمؤمنين مثل فعل إبليس بهم ولزمه على هذا القول أن لا يغضب النظام على من لعنه وشتمه لأن قول القائل لعن الله النظام مثل قوله رحمه الله.

وهذا تناقض فلا يجوز وجود عرضين متضادين في جسم واحد وهل يجوز اجتماع العلم والجهل في جسم واحد فإن أثبت ذلك لزمه إثبات هذا.

وكيف يمكن تمييز ما ينفك من بعض ومالا ينفك مع تساويهما في الفرصة وما يجوز على عرض واحد يجوز على الآخر فلماذا التحكم؟.

وهذا الكلام غير معلل بعلة مسوغة له..

والوجه الثاني من إلحاده في هذا الفصل أن قوله أن الحي لا يصير ميتا والميت لا يصير حيا مأخود من قول الديصانية[1] ان النور حي لا يجوز عليه الموت والظلام ميت لا يصير حيا وإنما تفعل الشر طباعا.

والوجه الثالث من إلحاده فيه أن قوله لا يقع من فاعل واحد عملان مختلفان نتيجة قول الثنوية[2] إن الخير والشر لا يقعان من أصل واحد كما لا يقع التسخين والتبريد من أصل واحد. ويقال له في قوله بتداخله الأجسام اللطيفة في حيز واحد وهل يجوز انفراد تلك الأجسام اللطيفة عن الامتزاج فإن جاز ذلك أجاز وجود لون لا متلون وذلك خلاف قول الجميع وإن منع منه لزمه أن يكون الله عز وجل قادرا على الجمع بين جسمين غير قادر على التفريق بينهما.

(وقيل له إذا كان كل جسم ذا أجزاء غير متناهية وكان اللون والطعم والرائحة عندك أجساما وكل واحد منها في نفسه ذو أجزاء بلا نهاية فيجب أن يكون كل واحد منها جسما كثيفا في نفسه لكثرة أجزائه وخروجها عن الحصر ولزمك على هذا الأصل إبطال المداخلة فيها لأنك لا تجيز تداخل الأجسام الكثيفة وليست الكثافة معنى أكثر من اجتماع الأجزاء . فإن قلت إنما يحصل الكثافة باجتماع الأجزاء المختلفة وأجزاء

أما قوله في الوجه الثالث يريد مع اتحاد الجهة والزمان. وإذا اختلفت الجهة والزمان فهذا ممكن كما حصل في قصة النمرود مع إبراهيم عليه السلام. وهذا بحسب طبيعة الإنسان ولكن يمكنه أن يأتي بفعلين مختلفين في وقتين مختلفين بمعنى التحول فهذا يجوز. أما الصيرورة من غير تحول فهذا لا يجوز أن يكون حيا بذاته وميتا بحالته الحياتية في آن واحد.

---

(١) اتباع ديصان وسميت بذلك لأنه ولد على نهر بهذا الاسم وهم أثبتوا أصلين نورا أو ظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرار وزعموا أن النور جنس واحد وأن الظلام جنس واحد انظر الملل والنحل ٢٧٨/٢ الفهرس ٤٧٤.

(٢) الثنوية : سبقت ترجمتهم.

اللون متجانسة وكذلك أجزاء الطعم والرائحة فلذلك لم يكثف في أنفسها قبل يلزمك على هذا أن تقول في الجسمين الكثيفين إذا اجتمعا ولونهما وطعمهما ورائحتهما واحد أن لا يصيرا كثيفين لأنهما من جنس واحد في جميع أجزائهما ووجب من هذا أن لا يكثف الشيئان بضم أحدهما إلى الآخر وقيل له إذا كان اللون والطعم والرائحة عندك أجساما متداخلة فهل مكانها أعيانا أم غيرها وليس من أصله أن يكون مكانها غيرها وإذا قال مكانها اعيانها وجب منه أن يكون كل واحد منهما مكان الآخر فيكون المستكن في المكان مكان مكانه) وقيل له قد سلمت لنا أن الحركة عرض تحل الجسم ومحلها عندك جسم هو لون وطعم ورائحة فإن حلت الحركة فيها كلها صار عرضا واحدا في محلين وأكثر وأن حلت في بعضها تحرك بها بعض الجسم دون كله. ويقال لمن زعم أن الجسم أعراض هل اجتمعت لنفسها أو لمعني سواها فإن اجتمعت في أنفسها استحال الافتراق عليها وقد يتبدل لون الجسم مع كونه على الطعم الأول ويتبدل طعمه مع كونه على الوصف الأول من جنسه. فإن كان اللون والطعم يجتمعان باجتماع يقوم بهما وجب من هذا قيام العرض بالعرض وإذا كان الاجتماع عرضا وقد اجتمع مع اللون والطعم وجب عليهم أن يكون اجتماع هذه الثلاثة لاجتماع آخر ثم كذلك حتى يتسلل إلى اجتماعات لا نهاية لها. وأما قول النجار إن الكلام على عرض إذا قريء وجسم إذا كتب فكفى في خزيه هذا القول لأن الذي يكتب به بعض الآيات يصير كلاما لله تعالى عنده وهذا قول إن رضيه لنفسه رضينا أن يكون هو من أهله.

المسألة السابعة

في إحالة بقاء الاعراض

اختلفوا في بقاء الأعراض: فأحاله أصحابنا والكعبي[1] وأجازت الكرامية[2] بقاء جميع الأعراض وقالوا إن حدوث كل حدث في العالم إنما هو بقول الله تعالى كن وإرادته لحدوثه وعدمه بقول له افن وإرادته لعدمه. فإذا خلق جسما أو عرضا وجب بقاؤه إلى أن يقول له افن ويريد عدمه. واختلفت المعتزلة في هذه المسألة: فقال النظام[3] لا عرض إلا الحركة ومحال بقاء الحركة فأما الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر فهي أجسام يصح بقاؤها. وقال أبو الهذيل[4] الأعراض منها ما يبقى ومنها مالا يبقى والذي لا يبقى منها الحركة والإرادة وأجاز بقاء اللون والطعم

في هذه المسألة يقرر البغدادي مذهب الأشاعرة وأن الأعراض محال أن تبقى وأن العرض لا يبقى زمانين. وقد رد ابن تيمية على هذه القضية بقوله (ولما ادعوا أن الأعراض جميعا لا تبقى زمانين لزم أن تكون حادثة شيئا بعد شيء حتى قال وأما جمهور العقلاء فأنكروا ذلك)[5] وقال بعد أن ذكر قول بعض الأشاعرة (إن ما يحدثه الله تعالى إنما هو تحويل الجواهر إلى أجسام من صفة إلى صفة مع بقاء أعيانها). وقال رحمه الله وجمهور العقلاء وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم متفقون على بطلان قولهم أن الله يحدث الأعيان ويبدعها وإن كانت تحيل الجسم الاول إلى جسم آخر)[6] ويقول أيضا (وهي فاسدة على أصول من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين من هذه الجهة وهي في الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض)[7].

---

(١) الكعبي : سبقت ترجمته.

(٢) الكرامية : سبقت ترجمتهم.

(٣) النظام : سبقت ترجمتهم.

(٤) ابو الهذيل : سبقت ترجمته.

(٥) درء تعارض العقل والنقل ٢/٣٠٢.

(٦) درء تعارض العقل والنقل ٢/٣٠٨.

(٧) درء تعارض العقل والنقل ٢/٣٨٩.

والرائحة والتأليف والحياة والعلم والقدرة وحكى الاسكافي[1] عنه أن سكون الحي لا يبقى وسكون الميت باق والمشهور عنه أن سكون أهل الجنة وسكون أهل النار في آخر الامر باق على الدوام وكان يزعم أن ما يبقى من الأجسام والأعراض فإنما يبقى من اجل بقاء لا في محل ولا زعم أن ذلك البقاء هو قول الله ابق. وقال بشر[2] بن المعتمر السكون كله باق لا يفنى إلا بالخروج منه إلى حركة. وكذلك كل لون لا يفني إلا بخروج الجسم منه إلى ضده. وأحال محمد[3] بن شبيب بقاء الحركة والسكون. وقال الجبائي[4] وابنه أن الصوت والألم والحركات والفكر والإرادات والكراهات

ويقول في موضع آخر (ولقائل أن يقول: هذا الدليل أضعف بكثر مما ذكره الرازي ولهذا لم يعرج الرازي على هذه الصفة واستدل بدليل الحركة والسكون كما استدل من استدل من المعتزلة فإن هذا الدليل مبني على مقدمتين:-

أحداهما : أن الأعراض جميعها ممتنعة البقاء وجمهور العقلاء من أهل الكلام وغيرهم من أصناف الناس ينكحرون ذلك بل يقولون : إن هذا خلاف الحس والضرورة ويجعلونه من جنس قول النظام (إن الأجسام أيضا لا تبقى).

وعمده من قال بامتناع بقائها: أن العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه لإن العدم لا يجوز أن يكون بحدوث الضد فإن الحادث إنما يحدث في حال عدم الثاني لامتناع اجتماع الضدين لأنه ليس عدم الثاني لطريان الحادث بأولي من العكس ولا يجوز أن يكون الفعل.

ومعلوم أن هذا كلام ضعيف فإنه يمكن عدمه بالإعدام ليس فعلا لعدم مستمر بل هو إحداث لعدم ما كان أمر موجودا كما أن إحداث الوجود إحداث لوجود كان معدوما وهذا أمر متجدد يعقل كونه مفعولا للفاعل.

---

(١) الاسكافي هو: أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي من رجال الطبقة السابقة. أخذ ضلالته عن جعفر بن حرب وله ضلالات كثيرة انظر الفرق بين الفرق ١٨٢- التبصير ٤٨- الملل ١٠٣.

(٢) بشر بن المعتمر: سبقت ترجمته.

(٣) محمد بن شبيب: سبقت ترجمته.

(٤) الجبائي وابنه : سبقت ترجمتهم.

أعراض غير باقية وأجاز بقاء الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاعتماد والتأليف واللون والحياة والقدرة والعجز والعلوم والاعتقادات وقال الجبائي السكون الذي يفعله الحي في نفسه غير باق ولك ما يفعله في نفسه مباشرا غير باق وأجاز بقاء الكلام ومنع ابنه من بقاء الكلام.

وقال ضرار[1] والنجار[2] الأعراض التي هي أبعاض الجسم عندهما باقية وما سواها من الأعراض يستحيل بقاؤه ودليلنا على استحالة بقاء الأعراض أن القول ببقائها يؤدي الى إحالة عدمها (لان العرض إذا بقى ولم يكن بقاؤه من أجل حدوث بقاء فيه- حتى إذا قطع عنه البقاء فنى كما يقول أصحابنا في فناء الجسم إذا لم يخلق فيه البقاء - وجب أن يكون باقيا إلى أن يوجد ضد له يوجب عدمه ولو كان كذلك لم

وأيضا فالتضاد الحادث إذا قدر أنه أقوى من الباقي كان إزالته له بفضل قوته فإن كان كون العرضين متضادين لا يستلزم تساويهما وتماثلهما في القوة، والضعف.

وأيضا فإن الفاعل المحدث للعرض الحادث يجعله مزيلا لذلك الباقي دون العكس.

ولولا أن هذا ليس موضع بسط الكلام في مثل هذه الأمور وإلا كان ينبغي أن نبين أن مثل هذا الكلام من أسخف الكلام الذي ذمه السلف والأئمة وغيرهم من العقلاء. فإن هؤلاء يقولون إن الله لا يمكن أن يفني شيئا من الأجسام بل طريق فنائها أنه لا يخلق الأعراض التي تحتاج إلي تجديد وإحداث دائما فإذا لم يحدثها عدمت الأجسام وفنيت بنفسها لأنه لا وجود لها إلا بالأعراض ومثل هذا الكلام لو قاله الصبيان لضحك منهم.[3]

وكيف يمكن تعيين الأبعاض التي تكون جسما من الابعاض التي لا تكون جسما .

أما قيام الحدوث بالعرض (البقاء) فكيف يكون!!

والحدوث عرض والبقاء عرض، وقيام الحدوث بالبقاء قيام العرض بالعرض وهذا مخالف لمذهب الأشاعرة.

---

(١) ضرار: سبقت ترجمته.

(٢) النجار: سبقت ترجمته.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٢/٤٥١-٤٥٣.

يكن طريان ضده عليه بان يوجب عدمه اولى من ان يكون وجوده مانعا من طريان ضده عليه وهذا يحيل جواز العدم على الأعراض وإحالة عدمها يوجب إحالة حدوثها وفي إحالة حدوثها وجوب قدمها وقدم الأجسام معها وإذا بطل القول بما يؤدي إليه) لأن العرض لو بقي ولم يكن بقاؤه لحدوث معنى فيه حتى إذا قطع عنه ذلك المعنى فنى لوجب ان لا يجوز عدمه . لطريان ضده عليه بان يوجب عدمه، أولى من أن يكون وجوده مانعاً من طريان ضده عليه. وقلنا للكرامية إذا كان عدم العرض عندكم بقول الله تعالى افن وإرادته لعدمه وصح وجود المقول مع هذا القول وهذه الإرادة في حال حدوثها عندكم فهلا صح بقاء هذه الثلاثة احوالا كثيرة لأن كل شيئين لا يتنافي وجودهما في حالة واحدة لا يتنافيان بعد ذلك . وقلنا لأبي الهذيل[1] إذا كان بقاء الباقي عندك بقول الله ابق وهذا القول حادث عندك لا في محل فما الذي يمنعه من ان يقول الإرادة ابق وللحركة ابق فيلزمك على هذا إجازة بقاء الحركة والإرادة وذلك خلاف أصلك.

---

(١) أبو الهذيل: سبقت ترجمته.

المسألة الثامنة

في تجانس الاجسام

اختلفوا في هذه المسألة على مذاهب: فأما الدهرية [1] النافية للأعراض فقد زعموا أن الأجسام منها مختلفة ومنها متفقة وما اتفق منها في الجنس فهي لأنفسها متقنة وما أختلف منها في الجنس فهي لانفسها مختلفة. وزعم أصحاب التناسخ[2] أن الروح جسم خلاف الأجسام المحسوسة . واختلف أصحاب الهيولي[3] في هذه

وقد بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله:-

وأما احتجاجهم بقولهم: (الأجسام متماثلة) فهذا - إن كان حقا - فهو تماثل يعلم بالعقل ليس فيه أن اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ (المثل) على كل جسم، ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول : إن السماء مثل الأرض، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب. والتراب مثل الهواء ، والهواء مثل الماء، والماء مثل النار، والنار مثل الشمس، والشمس مثل الإنسان، والإنسان مثل الفرس والحمار، والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان، والرمان مثل الذهب والفضة، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم، ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقداريه بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر، ولأنه إذا كان كل منهما بحيث يشار إليه بالإشارة الحسية يكون مثل الآخر، بل ولا فيها أن كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر . بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين أن الإنسانين- مع اشتراكهما في أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق ضاحك، بادي البشرة- قد لا يكون أحدهما مثل الآخر كما قال تعالى (وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)[4].

---

(١) الدهرية : سبقت ترجمتهم.

(٢) أصحاب التناسخ: سبقت ترجمتهم.

(٣) أصحاب الهيولي : سبقت ترجمتهم.

(٤) سورة محمد ٣٨..

المسألة: منهم من زعم أن هيولي العالم جوهر واحد من جنس واحد وإنما اختلفت أجزاؤه عند حدوث الأعراض المختلفة فيها. ومنهم من زعم أن لكل نوع من أنواع العالم هيولي مخصوصة فهيولي الذهب غير هيولي الخشب ونحو ذلك والهيولات (فهؤلاء يزعمون أن الأجناس في أصولها مختلفة الأجناس) من أصولها أجناس مختلفة. واختلف أصحاب الطبايع في هذا: فمنهم من زعم أن الأجسام في الأصل اربعة أجناس فيه الأرض والماء والنار والهواء وسائر الأجسام المركبة منها. ومنهم من قال بجنس خامس وهو الريح وزعم أن الريح غير الهواء المتحرك. ومنهم من جعل الخامس الفلك وزعم ان طبيعة خامسة غير قابلة للكون والفساد ومنهم من أثبت في هذه الخمسة روحا سابحة فيها هي خلافها في الجنس. وأما الثنوية فإن المانوية منهم من زعمت أن الأجسام في الأصل نوعان قديمان وهما النور والظلمة وهما متضادان في الصورة والفعل ولكل واحد منهما خمسة أبدان مختلفة فأبدان النور والنور والريح والماء وروحه النسيم وأبدان الظلمة الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحها الدخان.

فقد بين أنه يستبدل قوما لا يكونون أمثال المخاطبين. فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه. فكيف يكون في لغتهم أن كل إنسان مماثل للإنسان، بل مماثل لكل حيوان، بل مماثل لكل جسم نام حساس، بل مماثل لكل جسم مولد عنصري، بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي؟

والله إنما أرسل الرسول بلسان قومه، وهم قريش خاصة، ثم العرب عامة، لم ينزل القرآن بلغة من قال: «الأجسام متماثلة» حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء.

هذا لو كان ما قالوه صحيحا في العقل، فكيف وهو باطل في العقل؟ كما بسطناه في موضع آخر، إذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم في نصوص الأنبياء إلا ما يناقض قولهم، لا ما يعاضده. وكذلك الكفء، قال حسان بن ثابت:

أتهجوه، ولست له بكفء؟ فشركما لخيركما الفداء

ودليل هذا القول أن أعظم أنواع الاختلاف بين الأجسام ما نراه من الاختلاف بين الأرض والماء والنار والهواء وما نراه من الاختلاف بين الحيوان والجمادات وأنواع النبات وهذه الأنواع مع اختلافها في الصور واللون والطعم والرائحة والوزن يستحيل بعضها الى بعض لأن الأرض تنحل فتصير ماء كالملح إذا ذاب والماء في بعض البقاع يجمد فيصير حجرا فالحجر من جنس الأرض، وقد ينعقد الماء فيصير ملحا والملح من جنس الأرض السبخة المالحة. والصاعقة تقع على الأرض فتغوص فيها الى الماء فتصير في الماء قطعة حديد والحديد من جنس الأرض والهواء قد ينعقد فيصير بخاراً وسحابا ثم يقطر منه المطر. والقطرة من الماء إذا صبت على الصفحة المحماة بالنار صارت بخارا وهواء. والحيوان والنبات إذا أحرقا صارا رمادين والرماد من جنس الأرض. فدلت استحالة هذه الأصول بعضها إلى بعض أنها في الأصل جنس واحد وأن أختلافهما في الصورة لاختلاف الأعراض القائمة بها.
(كما بيناه)

وأما كون ماله حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلا لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعا، فليس في لغة العرب ولا غيرهم بإطلاق لفظ (المثل) على مثل هذا وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مثلا لكل موصوف، وكل ماله حقيقة مماثلا لكل ماله حقيقة، وكل ماله قدر مماثلا لكل ماله قدر، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلا لكل موجود. وهذا- مع أنه في غاية الفساد والتناقض- لا يقوله عاقل، فإنه يستلزم التماثل في جميع الأشياء، فلا يبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط، وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلا لكل شيء، فلا يجوز نفي مماثلة شيء من الأشياء عنه، وذلك مناقض للسمع والعقل، فصار حقيقة قوله في نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٠٤، ١/ ١٥٤-١٢٥، ٤/ ١٧٦.

المسألة التاسعة

في إثبات حدوث الاعراض

اختلف الذين أثبتوا حدوث الأعراض في حدوثها: فقال المسلمون وكل من أقر بشريعة حدوثها. واختلفت الدهرية [1] الذين أثبتوا الأعراض في حدوثها فمنهم من قال بحدوث الأعراض وزعم أن الأجسام (الجواهر) سابقة لها وهذا قول أصحاب الهيولي [2]. ومنهم من قال الأعراض حوادث إلا أنه (لا) حادث منها إلا وقبله حادث ولا حركة إلا وقبلها حركة أو سكون ولا سكون الا وقبله حركة (وهذا قول طائفة من أزلية الدهرية) وزعم آخرون منهم أن الأعراض قديمة في الأجسام غير أنها تكمن في الأجسام وتظهر فإذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون (فيه) وإذا ظهر السكون (فيه) كمنت الحركة (فيه) وكذلك كل عرض ظهر كمن ضده في محله. والكلام على الأزلية وأهل الهيولي يأتي بعدها في الفصل الذي يلي هذا الفصل.

وفي هذه المسألة بين البغدادي على حسب ما أصله الأشاعرة أنه لا يجوز أن يقوم العرض بالعرض كما بين ذلك عضد الدين الإيجي [3] في كتابه فقال (لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا للفلاسفة) [4].

ونجده هنا يقرر حدوث جميع الأعراض ونحن هنا نتسا ءل: هل الحدوث عرضٌ ام غير عرض؟

فإن كان عرضا تقدم فقد قال : عدم قيام العرض بالعرض وهذا خلاف مذهب الأشاعرة وخروج عن أصولهم.

وإن كان غير ذلك فما معنى الحدوث إذا.

---

(١) الدهرية : سبق ترجمتهم.

(٢) أصحاب الهيولي: سبقت ترجمتهم.

(٣) تعريف الإيجي: هو عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن الإيجي من علماء الأشاعرة المتأخرين. صاحب كتاب المواقف وهو من الكتب المقدرة عند الأشاعرة.

(٤) المواقف - للإيجي ص ١٠٠.

فقلنا لأصحاب الكمون والظهور لو كان العرض يظهر ويكمن لوجب أن يكمن بعد ظهوره لمعنى يقوم به (لأن) الموجود إذا تغير عليه الوصف تغير عليه الوصف في ذاته لمعنى قام به. فإن أجابوا إلى ذلك لزمهم إجازة قيام عرض بعرض وهذا خلاف اصولهم. وإذا بطل الظهور والكمون في الأعراض وصح تغير الأجسام بها من حال إلى حال وبطل انتقال العرض من جسم الى جسم لاستحالة قيام الانتقال والحركة بالعرض صح أن قيام العرض بالجوهر إنما هو حدوثه فيه. وصح بهذا الدليل حدوث جميع الأعراض) وهذا يؤدي إلى قيام عرض بعرض وذلك محال فما يؤدي إليه مثله. وإذا استحال ذلك استحال الظهور والكمون على الأعراض فصح أنها كلها حوادث في الأجسام.

المسألة العاشرة

في استحالة تعرى الاجسام من الاعراض

ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري[1] إلى استحالة تعرى الأجسام من الألوان والأكوان والطعوم والروائح. وقال لابد أن يكون في كل جوهر لون وكون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحيوة أو ضدها وإذا وجد في حالين فلابد من وجود بقاء فيه في كل حال بعد حال حدوثه. وزعم الكعبي[2] (وأتباعه من القدرية) أن الجوهر يجوز تعريه عن الأعراض كلها إلا من اللون وزعم أبو هاشم[3] وأتباعه من القدرية أن الجوهر في حال حدوثه يجوز تعريه من الأعراض كلها إلا من الكون وكل عرض حدث فيه بعد الكون فإنه لا يخلو منه بعد حدوثه إلا بضده.

وكما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في أكثر من موضع فإنه لا يتخيل وجود جسم لا صفات له ولا أعراض. وقد ذكر هذا الكلام في مجال الرد على من أنكر صفات الله سبحانه وتعالى فقال (ينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال لإن النفي المحض عدم محض. والعدم المحض ليس بشيء فضلا عن أن يكون مدحا أو كمالا لأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع)[4].

وكلام الكعبي: باطل لأنه لا يمكن تعرية الجوهر من الصفات.

وقال ابن أبي العز الحنفي : شارح الطحاوية (فعلم أن الذات لا يتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه وإن كان الذهن قد تفرض ذاتا مجرده عن الصفات كما يفرض المحال)[5].

(١) أبو الحسن: سبقت ترجمته.

(٢) الكعبي: سبقت ترجمته.

(٣) ابو هاشم : سبقت ترجمته.

(٤) أنظر التحفة المهدية ١٤٦.

(٥) الطحاوية - لابن أبي العز الحنفي - تحقيق د/ عبد الله التركي ٩٩/١.

وزعم الصالحي[1] واتباعه من القدرية : أنه يجوز وجود الجوهر خاليا من الأعراض كلها. وزعم المعروف منهم بابن المعتمر[2] أن الجوهر الواحد لا يحتمل الأعراض فإذا اجتمعت ثمانية أجزاء وصارت جسما أحدثت في أنفسها الأعراض طباعا. وزعم أصحاب الهيولي[3] أن هيولي العالم كان شيئا واحدا خاليا من الأعراض ثم حدثت فيه الأعراض (فتجانست وتنوعت واختلفت الأجزاء) فتركب منها العالم عند حدوث الأعراض فيها. فيقال لهم هل كانت الهيولي في الأصل جوهر واحد او جواهر؟ فإن قالوا كانت جوهرا واحدا قبل فكيف صارت بحدوث الأعراض فيه جواهر كثيرة وحدوث العرض للشيء إنما يغير في صفته ولا يزيد في عدده.

وإن قالوا كانت الهيولي قبل حدوث الأعراض فيها جواهر وأشياء قبل الجواهر لا يخلو من اجتماع وافتراق وهما عرضان . وفي هذا بطلان قولهم بتعريها من الأعراض. (وقيل أخبرونا كيف حدثت الأعراض في الهيولي فإن زعموا أنها حدثت فيها بنفسها قبل كيف يحدث الشيء بنفسه وإن قالوا حدثت فيها بقوة لها أثبتوا في الهيولي قوة قبل حدوث الأعراض ونقضوا قولهم بتعري الهيولي عن الأعراض فإن قالوا بصانع أحدث الأعراض في الهيولي قيل فاعل العرض بالجسم إنما يغير، بالعرض صفة الجسم ولا يجعل الجسم الواحد جسمين وقيل لهم أي العرضين أسبق الى الهيولي، الاجتماع أو الافتراق؟

فإن زعموا أن الافتراق يسبق إليها وجب كونها قبل ذلك مجتمعة الأجزاء حتى

وزعم الصالحي هذا يتناسب مع قول الدهرية بوجود الأجسام دون الأعراض والأشاعرة يقولون بجسمين أو ثلاثة فأكثر وهذا أقلها ولكن إذا بلغت ثمانية كما ذكر ذلك بعض المعتزلة- كبشر بن المعتمر والجباني. أما العلاف فقد ذكر ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة.

---

(١) الصالحي : سبقت ترجمته.

(٢) بشر بن المعتمر : سبقت ترجمته.

(٣) أصحاب الهيولي : سبقت ترجمتهم.

وزعموا أن أبدان النور كل واحد منها مخالف للآخر وأن أبدان الظلمة مخالف بعضها بعضا فصارت الأجسام عندهم عشرة أجناس نصفها من جملة (حيز) النور ونصفها من جملة (حيز) الظلام. وزعمت الديصانية [1] منهم أن الأجسام كلها نوعان نور وظلمة وأن النور حى والظلمة موات وكل واحد منهما مخالف للآخر في ذاته وفعله. وزعمت المرقونية [2] منهم ان الأجسام ثلاثة نور وظلمة ومعدل ثالث بينهما وهو سبب المزاج بينهما. وزعم النظام [3] ومن تبعه من القدرية ان الأجسام انواع مختلفة ومتضادة وبناه على دعواه أن الألوان والطعوم والاصوات والخواطر أجسام. وقال أصحابنا بتجانس الأجسام كلها وقالوا إن اختلافها في الصورة وفي سائر الأحكام إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها ووافقهم على هذا من المعتزلة الجبائي [4] وابنه أبو هشام.

فقد نفى أن يكون كفوا لمحمد، مع أن كليهما جسم نام وحساس متحرك بالإرادة ناطق، ولكن النصوص الإلهية لما دلت على أن الرب ليس له كفء في شيء من الأشياء،، ولا مثل له في أمر من الأمور، ولا ند له في أمر من الأمور، علم أنه لا يماثله شيء من الأشياء في صفة من الصفات، ولا فعل من الأفعال، ولا حق من الحقوق، وذلك لا ينفي كونه متصفا بصفات الكمال.

فإن قيل هو حي، ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور (وعليم قدير وسميع، وبصير، ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في أمر من الأمور)، كان ما دل عليه السمع مطابقا لما دل عليه العقل من عدم مماثلة شيء من الأشياء له في أمر من الأمور.

---

(١) الديصانية: سبقت ترجمتهم.

(٢) المرقونية هم: أصحاب مرقيون وهم قبل الديصانية. وهم طائفة من النصارى وزعموا أن الأصلين القديمين النور والظلمة. وأن ها هنا كون ثالث مزجها وخالطها أنظر الفهرست ٤٧٤ والملل والنحل ٢/ ٢٨٠.

(٣) النظام : سبقت ترجمته.

(٤) الجبائي وابنه : سبقت ترجمتهم.

تفترق بالافتراق وفي هذا بطلان قولهم إن الهيولي لم تكن مجتمعة ولا مفترقة قبل حدوث الأعراض فيها فإن استدلوا (وإن) استدل أهل الهيولي على إثبات الهيولي بأن قالوا لم نجد حادثا حدث.

إلا من أصل له ولم نجد في الشاهد فاعلا فعل شيئا إلا من شيء كالخاتم المصوغ في الفضة أو الذهب والباب المصنوع من الخشب والثوب من القطن ونحو ذلك فيقال لها ان الصانعين في الشاهد لا يصنعون أجساما وإنما أفعالهم أعراض وكل عرض يحدث في الشاهد لا من أصل له (وقلنا للهاشمية[1] والكعبية[2] إذا جزتم تعرى الجواهر من جميع الأعراض إلا من الألوان أو من الأكوان في الابتداء وإن استحال تعريها منها بعد وجودها فيها فيم ينفصلون عن أصحاب الهيولي إذا قالوا إنها قبل حدوث الأعراض فيها كانت خالية من الأعراض وإن استحال تعريها منها بعد حدوث الأعراض فيها.

وقيل للصالحي[3] منهم إذا صح عندك وجود الجوهر خاليا من الأعراض كلها فما الذي يفسد به قول أصحاب الهيولي وما الذي يكون دليلا على حدوث الجوهر الواحد لو خلقه فيه تعالى منفردا ولم يخلق فيه عرضا، وهذا لا سبيل إلي الاستدلال عليه وكل قول لا يصح معه الاستدلال على حدوث الأجسام وعلى حدوث الجواهر فهو فاسد).

فإذا ثبت لنا حدوث الأجسام وجب أن يكون حدوثها لا من أصل كما أن حدوث الأعراض لا من أصل لها. وقلنا للصالحي[4] إذا خرق تعرى الجواهر من الأعراض فبما تنفصل من أهل الهيولي[5] إذا دعوا من قدم الهيولي وزعموا أنها كانت خالية في الأزل خالية من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها وكل قول يلزمك عليه مقالة فاسدة فهو فاسد مثلها.

---

(١) الهاشمية: سبقت ترجمتهم.

(٢) الكعبية : سبقت ترجمتهم.

(٣) الصالحي : سبقت ترجمته.

(٤) الصالحي : سبقت ترجمته.

(٥) أصحاب الهيولي: سبقت ترجمتهم.

المسألة الحادية عشرة

في تحقيق حدوث الاجسام

والخلاف في حدوث الأجسام مع فرق:-

احدها الدهرية المعروفة بالأزلية لدعواها أن العالم كان في الأزل على هذه الصورة في أفلاكه وكواكبه وسائر أركانه وأن الحيوانات متناسلة كما هي الآن كذلك.

والخلاف الثاني: مع أصحاب الهيولي في قولهم هيولي العالم قديمة وأعراض حادثة.

والخلاف الثالث مع الثنوية في قولهم بقدم النور والظلمة. والخلاف الرابع مع أهل الطباعين الذين قالوا بقدم الأرض والماء والنار والهواء . والخلاف الخامس مع من قال بقدم هذه الأربعة وبقدم الأفلاك معها. وقال أهل الحق بحدوث جميع الأجسام والأعراض ودليل ذلك: انا قد دللنا قبل هذا على حدوث الأعراض في الأجسام ودللنا أيضا على استحالة تعري الأجسام من الأعراض الحادثة فيها فإذا صح أن الأجسام لم تسبق الأعراض الحادثة وجب حدوثها لأن مالم يسبق الحوادث كان محدثا كما أن مالم يسبق حدثا واحدا كان محدثا. ولا معنى لاعتراضهم على هذه الأدلة بأن الأجسام لم تسبق الألوان والأعراض ولا يجب كونها ألوانا ولا أعراضا كذلك لم تسبق الحوادث ولا يجب كونها حوادث. لأنا نقابل الجملة بالتفصيل فإذا جاز أن لا يسبق لونا واحدا وعرضا واحدا مالا يكون لونا وعرضا جاز أن لا يسبق الألوان والأعراض مالا يكون لونا ولا عرضا وكل مالم يسبق حادثا واحدا وجب كونه حادثا كذلك مالم يسبق الحوادث كونه حادثا (وقد دخل في حكم هذه الدلالة حكم النار والأرض والهواء والماء والأفلاك والكوكب وسائر الأجسام من حيوان ونبات لأنها كلها أجسام غير سابقة الأعراض الحادثة فيها فوجب حدوث جميعها كما بيناه).

وجميع ما ذكر البغدادي الخلاف معهم هم القائلون بقدم العالم. وكلامهم باطل وقد رد العلماء عليهم بكلام طويل، وهذه من المسائل التي كفر بها الفلاسفة قولهم بقدم العالم.

المسألة الثانية عشرة

في بيان وقوف الارض ونهايتها

اختلفوا في هذه المسألة (على مذاهب): فقال المسلمون وأهل الكتاب بوقوف الأرض وسكونها وأن حركتها إنما تكون في العادة بزلزلة تصيبها. وبه قال جماعة من الفلاسفة منهم أفلاطون[1] أررسطاطاليس[2] وبطليموس[3] واقليدس[4]. وزعم بعض السمنية[5] أن الأرض تهوى أبدا بما عليها. وزعم قنادوس (وحكى عن ميلاوش) أن الأرض يتحرك حركة دورية لكنها لا تزول عن مركزها. وحكى أرسطاطاليس في كتاب السماء والعالم عن قوم من الفلاسفة أن الفلك ساكن وأن الأرض هي التي

لقد عد البغدادي اعتقاد وقوف الأرض أصلا من أصول الدين ثم ذهب في الرد على أصحاب الأقوال الأخرى وعاب عليهم أقوالهم «وقد ثبت بأدلة علمية أن الأرض تدور حول الشمس وليس في القرآن ولا في السنة الصحيحة نص صريح لا يقبل التأويل يدل على أنها ليست تدور، وأنما هي أقوال لبعض أهل النظر يبطلها نظر مثل النظر الذي يثبتها، وليس في إثباتها ما يخالف عقيدة الإسلام لافي جملتها ولا في تفاصيلها لهذا كان القول الحق في هذه المسألة هو ما تقوم على تأييده أدلة العلم الصحيحة».

---

(١) أفلاطون هو: بن أرسطن بن أرسطو ولد في أثينا، وتتلمذ على سقراط وجلس على كرسيه قرأ لشعر اليوناني ونظم الشعر في صبا، وعاش طوال حياته أعزبا. وكان تحت رئاسته عدد كبير من العلماء، كل يدرس فنا من الفنون . الملل والنحل ٤٥ الفهرس ٣٤٣.

(٢) أرسطو طاليس هو : بن نيقو ماخوس ولد سنة ٣٨٤ ق.م في مدينة أسطاعيرا ولما بلغ سبع عشرة سنة أسلمه والده إلى أفلاطون مدة عشرين سنة وقد أطلق عليه المناطقة لقب (المعلم) الأول لأنه واضع التعاليم المنطقية ، أنظر الملل والنحل ٤٤٤، الفهرست ١٧١-٣٤٥.

(٣) بطليموس هو: القلوذي امام في الرياضة ولد في بيلو سيوم. ونشأ في الاسكندرية في القرن الثاني بعد الميلاد وكان صاحب حكم. أنظر الملل والنحل ٤٣٨ الفهرست ٣٧٤.

(٤) إقليدس هو: المهندس النجار الصوري صاحب كتاب الهندسة . ولد في الاسكندرية واستوطن أقليدس قبل الميلاد بثلاثمائة سنة ، الملل والنحل ٤٣٦ الفهرست ٣٧١.

(٥) السمنية : سبقت ترجمتهم.

تدور بما عليها من المشرق الى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحدة وهذا عكس قول المنجمين ان الفلك يدور حول الأرض في كل يوم وليلة دورة واحدة. واختلف القائلون برقوفها في علة وقوفها:-

فقال أصحابنا ان الله تعالى وقفها لاعلى جسم وليس الهواء المحيط بها حاملا لها وأجازوا وقوف كل جسم لافي مكان (وزعمت الدهرية[1] أنه لا نهاية للأرض إلا من جهة الصفحة العليا منها) وزعمت القدرية النافية لنهاية العالم من تحت ومن الأطراف أن علة وقوف الأرض أنه ليس تحتها خلاء ولا عن جانب منها خلاء. وزعم ارسطاطليس[2] أن علة وقوفها أنها تطلب مركزها الذي في وسطها. وزعم قوم من الفلاسفة ان علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها (من وقوف في الفلك) قالوا لو وقف الفلك لسقط الأرض من وسط الفلك إلى الجانب الاسفل منه. وقال آخرون علة وقوف الأرض جذب الفلك لها من كل جانب إلى نفسه. وقال آخرون علة وقوفها دفع الفلك لها عن نفسه من كل جانب. وزعم بن الراوندي[3] أن علة وقوفها تحت الأرض جسما صعادا كالريح الصاعدة وهي منحدرة فاعتدل الهاوي والصاعد في الجرم والقوة فلذلك وقفت فتوافقا. وزعم آخرون أن الأرض مركبة من جسمين:-

أحدهما: منحدر. والآخر: مصعد فاعتدلا فيها فلذلك وقفت. ودليل بطلان قول من زعم أن الأرض تهوى أبدا وصول ما نلقيه من البد إلي الأرض والخفيف لا يلحق من هو أثل منه في الانحدار مالم يكن للأثقل منها وقوف.

---

(١) الدهرية: سبقت ترجمتهم.

٢- ارسطاطليس: سبقت ترجمته.

(٣) ابن الراوندي هو: أبو الحسن أحمد بن يحي بن اسحاق له مقالة في عالم الكلام وله مصنفات منها كتاب سماه فضائح المعتزلة. وقد رد على ابن الخياط من المعتزلة بكتاب سماه الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. ولد سنة ٢٠٥هـ توفي ببغداد ٢٩٨. انظر طبقات المعتزلة ٨٥- والفرق بين الفرق ٨٥- وسير اعلام النبلاء ٦١/١٤، والاعلام ٢٣٩/٥.

ولو كانت للأرض حركة دورية لأحسسنا بذلك كما نحس بحركتها عند الزلزلة ثم أن لو جعلنا قطعة من الأرض على طبق لم تدر عليه ولو رمينا بها في الهواء لنزلت على الاستواء ولم تدر على نفسها فإذا كانت كل قطعة منها لا تدور فكيف دارت جملتها. وقول من جعل علة وقوفها نفي النهاية عنها من غير جهة الصفحة العليا منها باطل لأن تناهيها من جهة دليل على تناهيها من سائر الجهات (ومن سار [كأن] في قبلة الشرق كان ما خلف ورائه من جهة المغرب في كل يوم أكثر مما خلفه قبل ذلك وما زاد على غيره فالمزيد عليه متناه في نفسه) ولو كانت علة وقوفها طلبها للمركز الذي في وسطها لوجب أن لو حفرنا بئرا على سمت ذلك المركز نافذة الى الصفحة السفلى منها ان يقف الماء عند ذلك المركز لا على قرار منها وهذا محال عندهم . ومن زعم ان علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها. (فمن سلم لهم دوران الفلك حول الأرض سماء وان الفلك ساكن وأن الكواكب متحركة فيه ولو سلمنا)، سلم له دوران فلك الأرض والسموات عند طبقا فوق الأرض ساكنة وإنما يتحرك الكواكب فيها ولو سلمنا لهم دوران الفلك حول الأرض والهواء لم يجب بذلك وقوف الأرض لان الفلك يدور حولها كما يدور حول الأرض. ولو كان على وقوفها جذب الفلك لها إلي نفسه من كل جانب لوجب إذا رمينا بقطعة من الأرض في الهواء أن يذهب إلى الفلك ولا يرجع إلى الأرض. ولو كان علة وقوفها جذب ريح صاعدة تحتها كما قال ابن الراوندي لوجب ان لا ينحدر إلى الأرض ما يرمى به في الهواء عند هبوب الريح (الرياح) ولو كانت الأرض مركبة من جزئين أحدهما منحدر والآخر مصعد لوجب إذا رمينا بقطعة منها في الهواء أن يقف في الهواء لأنها حركة مركبة من منحدر وصعاد (فلما يكن كذلك بطلت هذه العلة وسائر العلل التي حكيناها عن مخالفينا وصح بما قلنا أن الأرض واقفة بقدرة الله تعالى وأنها متناهية من كل جهة

كما بيناه) وإذا بطلت أقوال مخالفينا في هذه المسألة صح قولنا فيه. وهذه العلة منتقضة بالشمس فإنها إذا قارنت كوكبا إيها كان فهي المرئية. دون ذلك الكوكب وإن كان المقارن لها عندهم تحت الشمس كالقمر والزهرة وعطارد.

المسألة الثالثة عشرة

في وقوف السموات واعدادها

زعم قوم من الفلكية أن الفلك قديم لا صانع له. وزعم آخرون أنه قديم وله صانع. وزعم قوم من الفلكية أنه من العناصر الأربعة وان القول فيها كالقول في الأرض والماء والنهار والهواء. وزعم آخرون منهم أنه طبيعة خامسة ليست فيها حرارة ولا برودة وليس هو بخفيف ولا ثقيل ولا يجوز عليه الزيادة والنقصان ، ومنع ارسطاطاليس [1] من طريان الفساد على الأفلاك وأجاز ذلك آخرون منهم وزعم أكثرهم ان شكل الفلك كروي وزعم قوم أنه كنصف بيضة أو كنصف كرة ومنه من قال انه كرة وزعموا انه يتحرك من جهة المشرق الى المغرب حركة دورية في كل يوم وليلة مرة واحدة وأن الكواكب التي فيه تتحرك من المغرب إلى المشرق على خلاف

وفي هذه المسألة يتناقض البغدادي مع ما أصله في مسألة العرش حيث فسر العرش بالملك وأطال الكلام حول هذا المعنى واستدل له بأقوال العرب من شعر وغيره. وهو هاهنا في هذه المسألة يبطل كون العرش فوق الأفلاك فكيف يمكن الجمع بين القولين وإلى أيهما نرجع، وما سبب هذا التناقض؟

والجواب - والله اعلم - أن هناك قناعات ببعض الأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ لدى البغدادي وغيره من الأشاعرة سواء في هذه المسألة أم في غيرها ولكنه حينما يعرضها على عقله أو على قانونه الذي يقدم العقل على النقل تجده يؤيد هذا القول.

وإذا عاد إلى فطرته وإلى صراحة الحديث الوارد تجده يأخذ به. وهذا منهج من أعرض عن كلام الله وسنة رسول الله واتجه إلى قواعد وقوانين جعلوها سلطة على النصوص فتؤول، وترد، وتعارض كلام رب العالمين.

---

(١) أرسطاطليس: سبقت ترجمته.

سمت حركة الفكل. زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرج وعطارد والقمر وقالوا إن أدناها إلينا فلك القمر وأبعدها فلك زحل. وفوق الأفلاك السبعة فلك البروج وفيها الكواكب الثابتة وفوقه الفلك الأعظم الذي سموه مدبر الكل (وزعم آخرون منهم أن الأفلاك سبعة طباق بعضها فوق بعض وقالوا إنها ساكنة وإنما يتحرك فيها الكواكب وهي كلها في السماء السفلى دون ما فوقها (ودليل حدوث الأفلاك في جملة دليل حدوث الأجسام والعلم بأعداد الأفلاك واقع من طريق الشرع لا مجال للحس فيه ومن زعم أن الأفلاك متحركة حركة دورية أبطل كون العرش والملائكة فوق الأفلاك وبناه على كون الأفلاك كرية ولا دليل معه على ذلك. ومن زعم أن لكل كوكب من الكواكب فلكا مخصوصا استدل عليه بأن كل كوكبين عند افتراقهما يرى الأسفل منهما دون الأعلى وهذه العلة منتقضة بالشمس فأن كل كوكب يقارن بالشمس لا يرى عند مقارنته للشمس ولا عند محاذاته لها في النقطة الواحدة من برج واحد ومع ذلك فقد زعموا أن بعض الكواكب تحتها وفي هذا نقض اعتلاهم وإذا لم يسلم لهم كون الفلك كرة وقلنا إنه طبق مبسوط بطل دعواهم وجوب حركته وإن كانت جائزة في العقل وقد استقصينا هذه المسألة وأشكالها في كتابنا الذي سميناه [كتاب هيئة العالم].

وقد دللنا على حدوث الأفلاك والكواكب بأدله على الأجسام كلها. ومن زعم أن الأفلاك والكواكب متحركة حركة دورية أبطل كون العرش والملائكة فوق السموات وفيما بينها. ومن زعم أن الكواكب سبعة في أفلاك استدل بأن الكواكب عند افتراقها لا يرى الأسفل منها دون الأعلى.

وهذه العلة منتقضة بالشمس فإنها إذا قارنت كوكبا أيها كان فهي المرئية دون ذلك الكوكب وإن كان المقارن لها عندهم تحت الشمس كالقمر والزهرة وعطارد.

المسألة الرابعة عشرة
في إثبات نهاية العالم

وزعم القدررية (الدهرية) أن الأرض لا نهاية لها من خمس جهات وإنما لها نهاية من الوجه الذي تلاقى منه الهواء من فوق. وزعموا أيضا أن السموات لا نهاية لها في الاقطار. وقد دللنا قبل هذا على نهاية الأرض ودليل نهاية السموات (السماء) دوران الشمس والقمر والكواكب في كل دور لها إلى أن يعود كل واحد منها الى مشرقه الذي منه سار فان (كان) كل كوكب ينتهي إلى مشرقه بقطعه الفلك وجب بذلك تناهي الفلك وإن كانت الكواكب ترى من الفلك في بعض أقطار الأرض وتدور تحت الأرض إلى أن يرجع إلى مشرقه ثبت بذلك كون الأرض متناهية ولأن الماء والهواء اللذين هما بين الأرض والفلك متناهيان من كل جهة وإذا تناهي ركنان من العالم من كل جهة فكذلك سائر أركانه متناهية من كل جهة.

وقد أثبت العلم الحديث كروية الأرض. وأن الانسان لوسار باتجاه الشرق في نقطة فإنه يعود إلى نفس تلك النقطة. وقد أثبت ذلك الكلام قديما وحديثا.

وشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - لا ينازع في استدراة الفلك كما قد ينازع فيه بعض الجهال[1].

وكون العالم على شكل كره فهذا من أدلة العلو وبما أن البغدادي ممن ينفي العلو والاستواء فقد قال مثل هذه المقولة.

(١) نقض التأسيس: لابن تيمية- ٢/ ٢١٥.

المسألة الخامسة عشر

في إجازة الفناء على العالم

واختلفوا في هذه المسألة: فمن قال بقدم الأجسام أحال عدمها وكل من قال بحدوثها أجاز الفناء عليها إلا الجاحظ[1] فانه أحال عدم الأجسام والذين أجازوا إفناءها اختلفوا في كيفية فنائها: فقال شيخنا أبو الحسن الأشعري[2] إن الله عز وجل إذا أراد فناء جسم لم يخلق البقاء فيه. وقال بعض أصحابنا (أصحابه) وهو القاضي أبو بكر بن الطيب[3] (إن الأجسام لا تعرى عن الأكوان والألوان فإذا أراد الله إفناء جسم قطع عنه الأكوان والألوان وإذا لم يخلق في الجسم الكون واللون صار معدوما) ان الله عز وجل يفن الجسم بقطع الأكوان عنه فإذا لم يخلق في الجسم لونا ولا كونا يفني ذلك الجسم. وزعم القلانسي[4] من أصحابنا أن الله تعالى يخلق في الجسم فناء يفنى (به) في الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه. وزعم الجباني[5] وابنه ان الله

والقول في هذه المسألة مبنى على أن الأعراض لا تبقى زمانين، وأن البقاء عرض فإذا أراد الله إفناد شيء فإنه يقطع عنه الأعراض كما قال أبو الحسن الأشعري أو بقطع الأكوان التي هي أعراض كما قال الباقلاني.

والصحيح أن الله تعالى إذا أراد إفناء شيء فإنه يفنيه كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)[6] وليس كما زعموا وكما قلنا فإن أصل هذه المسألة باطل وإذا بطل الأصل بطل ما بنى عليه من المسائل والله أعلم.

---

(١) الجاحظ : سبقت ترجمته.

(٢) أبو الحسن الأشعري: سبقت ترجمته.

(٣) أبو بكر بن الطيب: سبقت ترجمته.

(٤) القلانسي : سبقت ترجمته .

(٥) الجباني وابنه : سبقت ترجمته

(٦) سورة يس ٨٢.

تعالى يخلق فناء لافي محل فيفنى به جميع الأجسام وزعم أن الله ليس بقادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها.

وقول الجاحظ[1] كفر عند سلف الأمة لأنه أحال أن يبقى الإله سبحانه فردا كما كان في الأزل فردا. ودليل فساد قول القلانسي[2] أن الجسم إذا لم يفن بالبقاء في حال حدوثه فكيف يفنى به الثاني من حال حدوثه. وقول الجبائي وابنه صريح في الكفر لأنهما وصفا الله تعالى بالقدرة على فناء كل لا يقدر على فناء بعضه. والحمد لله على العصمة من كل بدعة.

---

(١) الجاحظ : سبقت ترجمته.

(٢) القلانسي : سبقت ترجمته

المسألة الاولى

في ان الحوادث لابد لها من محدث

وزعم قوم من الكفرة الدهرية [1] : أن كل حادث يحدث في نفسه لا من صانع وادعوا ذلك في الثمار الخارجة من الأشجار وقد أقروا بحدوثها وأنكروا محدثها وأنكروا الأعراض. وفرقة (منهم) قالت بحدوث الأثمار لا من صانع وأثبتوا للاعراض فاعلا. ومن قال من الدهرية بأن الطبع هو الفاعل ولم يصف الطبع بصفة الصانع الحي القادر العالم فهو أيضا من جملة منكري الصانع.

والدليل على أن الحادث لابد له من محدث أنه يحدث في وقت ويحدث ما هو من جنسه في وقت آخر فلو كان حدوثه في وقته لاختصاصه لوجب أن يحدث في وقته كل ما هو من جنسه وإذا بطل اختصاصه بوقته لزجل الوقت صح، أن اختصاصه به لاجل مخصص خصصه به لولا تخصيصه إياه به لم يكن حدوثه في وقته أولى من

وجميع الخلق يقرون بوجود الخالق سبحانه وتعالى ولم ينكره إلا هؤلاء الدهرية قديماً والملاحدة حديثاً ولم تكن قضية وجود الخالق مشكلة عن المشركين ومن شاكلهم من مخالفي الرسل ولذلك نجد أن مهمة الرسول صلوات الله وسلامه عليه ليست في إثبات وجود الله والتي أطال المتكلمون الحديث حولها مع قلة من ينكر ذلك ولكن لبُ دعوتهم هو إفراد الله تعالى بالعبادة. أما إقرارهم بوجود الله فيبينه الله تعالى بقوله (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولون الله)[2] وقوله (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكرون. قل من رب السموات ورب العرش العظيم سيقولون لله قل أفلا تتقون قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنم تعلمون. سيقولون لله قل فأني

---

(١) الدهرية : سبقت ترجمتهم.

(٢) سورقة لقمأن

(٣) سورة المؤمنون ٨٤-٨٩.

حدوثه قبل ذلك أو بعده ولأنه إذا لم يصح حدوث كتابة لا من كاتب ونسج لا من ناسج وبناء لا من بان كذلك لا يصح وقوع حادث لا من محدث (فإن قيل لم لا يجوز أن يكون محدثه الطبع؟ قيل أن الطبع المضاف إليه الفعل لو أريد به فاعل حي قادر عالم فهو الصانع الذي أثبتناه وإن أريد به ماليس بحي ولا موجود أصلا فما ليس بموجود لا يكون فاعلا. فإن قيل لم لا يكون فاعله موجوداً إلا أنه ليس بحي قيل إن الموجود الذي ليس بحي إن كان قائما بنفسه فهو جسم أو جوهر وقد دللنا على حدوث الجواهر والأجسام وافتقارهما إلى صانع وإن كان غير قائم بنفسه فهو عرض ولا يصح كون العرض فاعلا. فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الحادث أحدث نفسه؟ قيل لأنه يستحيل من المعدوم إحداث نفسه لاستحالة كون المعدوم فاعلا وإذا حدث فحدوثه يغنيه عن إحداث نفسه فبطل إحداث نفسه وصح أن محدثه غيره).

تسحرون)[٣].

أما الأدلة التي تدل على أن الرسل إنما بعثوا لإفراد الله بالعبادة فيدل عليه قوله تعالى:

(لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره)[١]

(وإلى عاد أخاهم هودا قال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره)[٢]

(وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال ياقوم اعبدوا مالكم من إله غيره)[٣]

(وإلى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره)[٤]

(ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت)[٥]

وقد رد البغدادي على هؤلاء الطبائعيين بما يكفي وليس هناك داع للإطالة لعدم إنتشار هذا الفكر.

---

(١) سورة الاعراف ٥٩.

(٢) سورة الاعراف ٦٥.

(٣) سورة الاعراف ٧٣.

(٤) سورة الاعراف ٨٥.

(٥) سورة النحل ٣٦.

المسألة الثانية

في ان صانع الحوادث احدثها لا من شيء

ذهب الموحدون إلى أن الصانع خلق الأجسام والأعراض ابتداء من لا شيء. وقالوا لم يكن الحوادث قبل حدوثها أشياء ولا أعيانا ولا جواهر ولا عوارض(اعراضا) وبعد أن أحدثها صانعها يصح منه نقلها من صورة إلى صورة وإخراج جنس مخصوص من بين جنسين مختلفين في الصورة كإخراجه البغل من بين الفرس والحمار والسمع والعسبأن بين الذيب والضبع ونحو ذلك. وفي هذه الجملة خلاف من وجوه: أحدها مع قوم من أصحاب الهيولي[1] (أثبتوا الصانع ولكنهم زعموا أن الصانع صنع هذا العالم من هيولي قديمة (وقالوا لم نر صانعا شيئا لا من اصل فإن الصانع يصنع الخاتم من الفضة أو الذهب أو أصل آخر والنجار يصنع الباب من خشب ونحو ذلك).

والخلاف الثاني مع قوم زعموا أن الصانع ركب المركبات[2] من الطبايع الأربع وعناصرها التي هي الأرض والماء والنار والهواء وقالوا بقدم هذه الأربع. والخلاف الثالث مع المعتزلة الذين قالوا أن الحوادث كأنت قبل حدوثها أشياء وأعيانا وزعموا

والدليل على ذلك أن الله تعالى إذا أراد شيئا فإنما يقول له كن فيكون كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)[3].

ولا يلزم كما قال أصحاب الهيولي أن الصانع صنع هذا العالم من هيولي قديمة بل خلقها إبتداء لا من شيء.

---

(١) الهيولي: لفظ يونأني بمعنى الأصل والمادة في الاصطلاح وهو جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال انظر الملل والنحل ٢٩٤.

(٣) سورة يس ٨٢.

أن السواد كأن في حال عدمه سوادا وأثبتوا للمعدوم في حال عدمه كل اسم يستحق الموجود لنفسه أو لجنسه. ومنهم من أثبت الجسم في حال عدمه جسما. وقد دللنا قبل هذا على حدوث الأرض والماء والنار والهواء ووجب من ذلك أن صانع هذه الاربع غيرها وابطلنا قول أصحاب الهيولي أيضا من قبل.

فأما قول المعتزلة بأن المعدوم شيء، وقول من قال بأن السواد في حال عدمه سواد والجوهر في حال عدمه جوهر فيوجب عليهم القول بقدم الجواهر والأعراض لأنهم قد أثبتوا لهما في الأزل كل صفة نفسية والوجود ليس بمعني زائد على النفس لأن المحدث لا يكون محدثا لمعنى غير نفسه فإذا لم يزل الجواهر والأعراض عندهم في الأزل جواهر وأعراضا وجب أن تكون في الأزل موجودة لأن وجودها ليس بأكثر من ذواتها. وقد قال المسلمون خلق الله عز وجل الشيء لا من شيء وقالت المعتزلة أنه خلق الشيء من شيء فأضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدي إليه (كأنهم أضمروا قدم العالم ولم يجسروا على اظهاره فقالوا بما يؤدي إليه)

وقالوا بأنه ليس ورانها شيء أبسط منها وأن الأشياء كامنة بعضها في بعض[1].

---

(١) وقائل هذا القول هو أنباذ وقليس من الفلاسفة وقد ولد سنة ٤٩٠ ق م في صقلية وهو أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطير الحكمة وقد اشتهر بالفلسفة والطب وتوفي سنة ٥٣٠ ق.م . انظر الملل والنحل ٢/ ٣٧٩.

المسألة الثالثة

في ان الصانع قديم

اجمع الموحدون على أن الصانع للعالم قديم وخالفهم في ذلك فرق:-

أحدها المجوس[1] فأنهم قالوا للعالم صانعان أحدهما إله قديم والثاني شيطان حادث من فكرة الإله القديم وزعموا أن صانع الشرور حادث.

والفرقة الثانية: حلولية الرافضة فإنهم وإن قالوا بأن الإله قديم فقد زعموا أن روح الإله انتقلت إلى الائمة وزعموا أن الإمام بعد حلول روح الإله فيه يصير صانعا وإلها وهو حادث بنفسه.

والفرقة الثالثة : حانطية من المعتزلة أصحاب احمد بن حنط زعموا أن للعالم صانعين أحدهما الإله القديم والآخر المسيح وهو محدث خلقه الله أولا ثم فوض إليه

وذكر هذا القول من حلولية الرافضة الشريعي[2] وقد ادعي يوما أن الإله حل فيه وذكر هذا القول العديد من الفرق الخارجة عن الإسلام)[3].

أما الفرقة الثالثة فهي من فرق المعتزلة وهي الحابطية[4] وزعيمها أحمد بن حابط وكأن قد تبع النصارى في بعض أقوالهم.

---

(١) المجوس هم عبدة النار القائلون إن للعالم أصلين نور وظلمه وأصلهم من بلاد فارس وهم من أقدم الطوائف وقد نبغوا في علم النجوم وقالوا النور أزلي والظلمة محدثة ثم اختلفوا في كيفية حدوثها، انظر الملل والنحل ٢/٢٥.

(٢) الفرق بين الفرق - للبغدادي - ٢٧١

(٣) الفرق بين الفرق - للبغدادي - ٢٧٣

(٤) اتباع أحمد بن حائط من أصحاب النظام طالع كتب الفلاسفة وامن النصارى في بعض اعتقاداتهم وقال بالتناسخ وقد شارك الثنوية والمجوس في دعوى خالقين وقد اختلف في اسمه فقد ذكر ابن حجر والسفاريني بالحاء المهملة والتحقيق أنه بالخاء المعجمة وبعدها ألف وباء، انظر الملل والنحل ١/٥٣ الفرق بين الفرق ٢٤٠، ١٩٠.

تدبير العالم وهو الذي يحاسب الخلق في الآخرة. (وإنما سمى مسيحا لأنه يزرع جسد الإنسأن).

والكلام على المجوس يأتي في باب توحيد الصانع.

وقول الحلولية باطل لأنا قد دللنا على أن الإله ليس من جنس الجواهر والأعراض ولأنه قد ثبت عندنا أنه حي بلا روح فيستحيل وصفه بانتقال روح منه إلي غيره ولو كأن الصانع محدثا لافتقر إلى محدث وله ولو كأن محدثه أيضا محدثا لافتقر إلى محدث ثالث وهذا يتسلسل لا إلي نهاية وهو محال وما أدى إلى محال فهو محال (وصح باستحالة ذلك وجوب كون الصانع قديما).

المسألة الرابعة

في قيام الصانع بنفسه

ودليل هذه المسألة أنه لو لم يقم بنفسه لافتقر إلى محل وكأن محله بكونه صانعا أولى منه وإذا صح وجود الصانع وبطل افتقاره إلي محل صح أنه قائم بنفسه.

المسألة الخامسة

نفي الحد والنهاية عن الصانع

وهذه المسألة مع فرق. منها الهشامية[1] من غلاة الروافض الذين زعموا أن معبودهم سبعة أشبار بشبر نفسه ومنهم من قال إن الجبل أعظم منه كما حكى عن هشام بن الحكم. والخلاف الثاني مع الكرامية الذين زعموا أن له حدا واحدا من جهة السفل ومنها يلاقي العرش. والخلاف الثالث مع من زعم من مشبهة الرافضة أنه على مقدار مساحة العرش لا يفضل من أحدهما عن الآخر شيء.

وقد دعا محمد بن كرام إلى تجسيم معبوده وأن له حدا واحدا من جهة السفل منها يلاقي عرشه[3]. ومسألة الحد وهل يقال إن يحده شيء فقد أورد شيخ الإسلام كلام السلف في ذلك وأن السلف حينما يطلقون ذلك فإنما هو بينونة الله عن خلقه والرد على الجهمية والحلولية وغيرهم. وحينما قال الرازي إن إثبات العلو والاستواء يلزم إثبات الحد والنهاية ذكر أن الكلام في هذا على مقامين:-

المقام الأول: قول من يقول أنه فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم كما يقول كثير من الصفاتيه من الكلابيه وأئمة الأشعرية وقدمائهم ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف وأهل الحديث والصوفيه وغير هؤلاء أمم لا يحصيهم إلا الله [4] فهؤلاء الذين ينفون الحد والمقدار والجسم ونحو ذلك من الذين يثبتون الاستواء على العرش يقولون إن كأن هو نفسه فوق العرش لا يلزم أن يوصف بالحد وتناهي المقدار[5].

المقام الثاني: كلام من لا ينفي هذه الامور لفظا أو معنى، أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات

---

(١) المقصود بهنا القول هشام بن الحكم كما أن القول بأن الجبل أعظم منه مروي أيضا عن هشام بن الحكم[2]. ومع ضلاله هنا فهو ضال في صفات الله فأحال القول بأن الله لم يزل عالما بالأشياء وزعم أنه علم الأشياء بعد أن لم يكن عالما بها- انظر الفرق بين الفرق ص ٨٤، والملل والنحل ١/ ١٨٨.

(٢) وينسب هذا القول إلى هشام بن الحكم انظر الملل والنحل ص ١٨٥/ ١٨٨.

(٣) انظر الفرق بين الفرق ٢٢٧ والملل والنحل ١/ ١٠٠.

(٤) نقض التأسيس مطبوع ٢/ ١٦٩.

(٥) نقض التأسيس - مطبوع - ٢/ ١٧٤-١٧٥.

فقلنا لهم لو كان الإله مقدرا بحد ونهاية لم يخل من أن يكون مقداره مثل أقل المقادير فيكون كالجزء الذي لا يتجزأ أو يختص ببعض المقادير فيتعارض فيه المقادير لا يكون بعضها اولى من بعض ألا بمخصص خصه ببعضها وإذا بطل هذا

وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأئمة وأئمتها، وجماهير أهل الحديث، وطوائف من أهل الكلام والصوفية وغيرهم. حيث انتموا بما في الكتاب والسنة، وأقروا بفطرة الله التى فطر عليها عباده، فلم يغيروا وجعلوا كتب الله التي بعث بها رسله في الكلام، وأما الكلام في المجمل والمتشابه الذي يتكلم فيه النفاة، ففصلوا مجمله، ولم يوافقوهم على لفظ مجمل قد يتضمن نفي معنى حق، ولا وافقوهم أيضا على نفس المعاني التي دل عليها القرآن والعقل، وإن شنع النفاة على من يثبت ذلك، أو زعموا أن ذلك يقدح في أدلتهم وأصولهم[1]. وقد أثبت الحد الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة كما ذكر ذلك الدرامي في نقضه على المريسي، والقاضي أبو يعلي في إبطال التأويلات، والخلال في كتاب السنة، والهروي في ذم الكلام وغيرهم[2] وهم لما أثبتوا الحد قالوا: له حد لا يعلمه إلا هو، كما بينوا مع ذلك أن العباد لا يحدونه ولا يدركونه، وهذا الذي قصده الإمام أحمد لما قال (نحن نؤمن بالله عز وجل على عرشه كيف شاء، وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده حد)[3] وإلا فهو قد قال في رواية أخرى عنه: لله تعالى حد لا يعلمه إلا هو[4]. فما نفاه الإمام أحمد قصد به الصفة التي يعلمها الخلق، وما أثبته قصد به ما يتميز به عن عباده، ويبين به عنهم، وهذا هو الذي قصده بقوله له حد لا يعلمه إلا الله وهو الذي قصده من أطلق هذا من السلف. وقد أخطأ من ظن من الحنابلة أو غيرهم أن للإمام أحمد في ذلك روايتين، بل كلامه متسق غير متناقض وكل رواية موافقة للأخرى [5]، وقد اعترض (الخطأبي) على إثبات الحد بأن صفة (الحد) لم ترد في

---

(١) نقض التأسيس، مطبوع ١٦٩/٢.

(٢) انظر نقض التأسيس، مطبوع (٤٢٦/١-٤٤٠) حيث نقل نصوص كلامهم وقارن بالنقض على المريسي للدرامي (ص ٣٨١ وما بعدها) ضمن عقائد السلف، وابطال التأويلات (٣١٦-٣١٧).

(٣) نقض التأسيس - مخطوط - ١٦٣/٢

(٤) انظر نقض التأسيس مطبوع (١/ ٤٣٠) وما بعدها.

(٥) المصدر السابق (٤٣٣/١- ٤٣٨، ١٦٣/٢، ١٧٤).

الوجهان صح أنه بلا حد ولا نهاية.

وقول من أثبت له حدا من جهة السفل وحدها كقول الثنوية بتناهي النور من الجهة التي يلاقي منها الظلام وكفى بهذا خزيا.

الكتاب والسنة .

ولكن شيخ الإسلام رد عليه من وجوه وبين أن السلف لم يقصدوا بذلك الصفة مطلقا، ولم يقولوا: له صفة حي (الحد) والحد إنما هو ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره، والسلف قصدوا بذلك الرد على الجهمية الذين قالوا : ليس له حد وقصدوا بذلك أنه لا بيان من المخلوقات ولا يكون فوق العالم لأن ذلك مستلزم الحد. فلما استفصل الأمر على أئمة السلف بذكر هذا اللازم وقيل لهم: بحد قالوا بحد. ومقصودهم بذلك واضح جدا[1].

---

(١) انظر نقض التأسيس - لشيخ الإسلام ابن تيمية - مطبوع (١/٤٤١-٤٤٦) .

المسألة السادسة

في إحالة الابعاض على الصانع

والخلاف في هذا مع فرق . منها البيتنية[1] من الرافضة زعموا أن معبودهم رجل من نور واعضاؤه كأعضاء الرجل وزعموا أيضا أن أعضاءه كلها تفني إلا وجهه واستدلوا بقوله (ويبقى وجه ربك)[2]. والخلاف الثاني مع المغيرية[3] من الرافضة وهم أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي الذي زعم أن أعضاء معبوده على صورة حروف الهجاء وزعم أيضا أن الله تعالى كتب باصبعه على كفه أعمال عباده من طاعة ومعصية ونظر فيها فغضب من معاصيهم فعرق فاجتمع من عرقه بحران أحدهما عذب نير خلق منه المؤمنين والآخر مالح مظلم خلق منه الكفرة ثم اطلع في البحر فرأى ظل نفسه فانتزع عيني ظله وخلق منها الشمس والقمر وأفنى باقي ظله.

واستدل أيضا بقوله[4] (كل شيء هالك إلا وجهه) (وتأوله)[5].

---

(١) البيانيه: هم اتباع بيان بن سمعان التميمي الميني ويقولون أن الامامة انتقلت إلى بيان بن سمعان بوصية أبي هشام عبد الله بن محمد بن أبه ظهر في العراق أوائل القرن وهو من القائلين بإلهية أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب وقد قتله خالد بن عبد الله العبسى وصلبه. انظر الفرق بين الفرق ٦١، ٢٤٩ والملل ١/١٥٢ مقالات الإسلاميين ١/٦٦.

(٢) سورة الرحمن ٢٧.

(٣) المغيريه أتباع المغيره بن سعيد العجلي وكان يظهر في بدء أمره موالاة الإماميه وزعم أنه هو المهدي المنتظر وتبعته الرافضة على ذلك وكان ساحرا وكان يقول لو اردت أن اهلك عادا وثمودا وقرونا بين ذلك كثيرا فعلت. وقتله خالد القسري حرقا سنة ١١٩. الفقر بين الفرق ٢٥٣، التبصير، ٧٣، الملل ١/٢٧٦.

(٤) انظر الفرق بين الفرق - للبغدادي - ٢٥٢- والملل والنحل - للشهرستاني- ١٥١-١٥٢.

(٥) سورة القصص ٨٨.

وقال لا ينبغي ان يكون معي إله غيري وزعم أيضا أن الله تعالى تكلم باسمه الاعظم فطار وصار تاجا على رأسه وزعم أن ذلك تأويل قوله (سبح اسم ربك الأعلى)(١).

والخلاف الثالث مع داود الجواربي(٢) الذي أضاف إلى معبوده جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية. ومثله الخلاف مع هشام بن سالم الجواليقي(٣) الرافضي الذي زعم أن معبوده على صورة الإنسان غير أن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الاسفل مصمت وزعم أن له شعر أسود هو نور أسود.

وقال هؤلاء شبهناه بصورة الإنسان لقوله تعالى (لقد الإنسان في أحسن تقويم)(٤) وقالوا أحسن تقويم، ما كان على صورة الإله واستدلوا أيضا بقول النبي ﷺ (أن الله خلق آدم على صورته)(٥).

ورد البغدادي عليهم بأنه سبحانه وتعالى ليس ذا أجزاء ولا أبعاض فهذا صحيح ولكن مع إثبات الصفات التي ثبتت لله سبحانه وتعالى مثل صفة الوجه واليدين وصفة القدم وصفة الأصابع كما يليق بالله عز وجل وكما أثبتها السلف الصالح.

(وسوف يتم الحديث عن كل صفة بالتفصيل في الأصل القادم) وإن كان المخالف يقصد بذكر الصفات المذكورة بأن الله سبحانه وتعالى جسم، كما صرحوا فقد فصل ابن تيمية هذا الأمر بقوله (إذ قال القائل إن الباري تعالي جسم).

---

(١) سورة الأعلى آية ١ وللإستزادة انظر الفرق ٢٥٤.

(٢) داود الجواريبي تلميذ ابن هشام بن سالم الجواليقي وقد وصف معبوده بأنه له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية انظر الفرق بين الفرق ٢٣٩ مقالات الإسلاميين ٢٥٨/١.

(٣) هشام بن سالم الجواليقي من الرافضة على منهب الإماميه مفرط في التجسيم والتشبيه الفرق لأنه زعم أن معبوده على صورة الإنسان ولكنه ليس بلحم ولا دم بل هو نور ساطع بياضا انظر الفرق بين الفرق ٨٧.

(٤) سورة التين ٤.

(٥) متفق عليه وروى عن مسلم قال (إذ قاتل أحدكم فيتجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته)

واستدلوا على إثبات الأعضاء له بقوله: (ويبقى وجه ربك)[1] (وخلقت بيدي)[2] وفي الحديث (يضع الجبار قدمه في النار)[3] وروى (قلب المؤمن بين إصبعين من اصابع الرحمن)[4].

ودليلنا على أن الله واحد في ذاته ليس بذي أجزاء وأبعاض أنه قد صح أنه حي قادر عالم مريد فلو كان ذا أجزاء وأبعاض لم يخل من أن يكون في كل جزء منه حياة وقدرة وعلم وإرادة او يكون هذه الصفات في بعض أجزائه فإن كان في كل جزء منه مثل هذه الصفات كان كل جزء منه حيا قادرا عالما مريدا بانفراده ولو كان كذلك لصح وقوع الخلاف بين أعضائه حتي يريد بعضه شيئا وبعضه يريد ضد ذلك المراد وخلافه (فتتمانع أعضائه).

وإن كانت تلك الصفات في بعض أعضائه وجب قيام أضداد تلك الصفات بالباقية

قيل له: أتريد أنه مركب من أجزاء كالذي كان متفرقا فركب؟ أو أنه يقبل التفريق، سواء قيل: إجتمع بنفسه، أو جمعه غيره؟ أو أنه من جنس شيء من المخلوقات؟ أو أنه مركب من المادة والصورة؟ أو من الجواهر المنفردة؟ فإن قال هذا: قيل: هذا باطل.

وإن قال: أريد به أنه موجود أو قائم بنفسه أو أنه موصوف بالصفات، أو أنه يرى في الآخرة، أو أنه يمكن رؤيته، أو أنه مباين للعالم، فوقه، ونحو هذه المعاني الثابتة بالشرع والعقل، قيل له: هذه معان صحيحة، ولكن اطلاق هذا اللفظ على هذا بداعة في الشرع، مخالف للغة، فاللفظ إذا احتمل المعنى الحق والباطل لم يطلق، بل يجب أن يكون اللفظ مثبتا للحق نافيا للباطل.

---

(1) سورة الرحمن ٢٧.

(2) سورة ص ٧٥.

(3) وقد ورد هذا الحديث بعدة ألفاظ منها قوله (حتى يضع فيها رب العزة قدمه) وهذا في مسلم ٣٧٠، ومنها (حتي يضع الجبار فيها قدمه) وهذا رواه ابن خزيمة في التوحيد ص٦١، ٢١٨.

(4) رواه مسلم بلفظ (إن قلوب بني آدم بين اصبعين من أصابع الرحمن).

من أعضائه فكأن يكون بعضه حيا قادرا عالما مريدا وبعضه ميتا عاجزاً وجاهلاً ساهياً ولم يكن الحي منه بالحياة أولى من غيره غلا بمخصص خصه بها وهذا يقتضي افتقار الصانع إلي صانع سواه.

وهذا محال فما يؤدي إليه مثله. وإذا قالت البيانية[1] أن معبودهم يفنى كله إلا وجهه فما يؤمنهم من فناء وجهه ان جاز الفناء على بعضه وأما قوله (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) [2]، فليس التقويم في هذه الآية مضافه إلي الله عز وجل وانما معناه قول النبي ﷺ ان الله (خلق آدم على صورته)[3] هو أنه خلقه حين خلقه على الصورة التي كان عليها في الدنيا، لم ينقله في الأصلاب والأرحام على

وإذا قال (٢) : ليس بجسم . قيل أتريد بذلك أنه لم يركبه غيره، ولم يكن أجزاء متفرقة فركب، أو أنه لا يقبل التفريق والتجزئة كالذي ينفصل بعضه عن بعض؟ أو أنه ليس مركبا من الجواهر المنفردة، ولا من المادة والصورة، ونحو هذه المعاني.

أو تريد به شيئا يستلزم نفي اتصافه بالصفات بحيث لا يرى، ولا يتكلم بكلام يقوم به، ولا يباين خلقه، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا تعرج إليه الملائكة ولا الرسول ولا ترفع إليه الأيدي، ولا يعلو على شيء ، ولا يدنوه منه شيء،، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ولا مباين ولا محايث له، ونحو ذلك من المعاني السلبية التي لا يعقل أن يتصف بها المعدوم فإن قال: أردت الأول. قيل المعنى صحيح لكن المطلقون لهذا النفي أدخلوا فيه هذه المعاني السلبية، ويجعلون ما يوصف به من صفات الكمال الثبوتية مستلزمة لكونه جسما فكل ما يذكر من الأمور الوجودية يقولون: هذا تجسيم، ولا ينتفي ما يسمونه تجسيما إلا بالتعطيل المحض، ولهذا كل من نفي شيئا قال لمن أثبته: أنه مجسم: فغلاة النفاة من الجهمية والباطنية يقولون لما أثبت له الأسماء الحسنى: أنه مُجَسَّمٌ.

---

(١) البيانيه: سبقت ترجمتهم.

(٢) سورة التين ٤.

(٣) سبق تخرجيه انظر ص ١٣٠.

اختلاف الأحوال من نطفة إلى علقة ومضغة وجنين كما فعل ذلك بنسله ولم يشوه خلقه عند إخراجه من الجنة كما فعل بالحية حين أخرجها من الجنة فشوه صورتها بأن مسخ قوائمها حتى مشت على بطنها وشق أسنانها وسود لسأنها أيضا ولم يشوه صورة آدم عليه السلام.

فذلك قوله خلقه على صورته والكناية راجعة إلى آدم عليه السلام. وأما قوله (ويبقى وجه ربك)[1] فمعناه ويبقى ربك لأنه قال عقيبه ذو الجلال والإكرام وهذا نعت الوجه فلو كان الوجه مضافا إليه لقال ذي الجلال خفضا بالاضافة. (وأما الجبار الذي يضع قدمه في النار)[2] فهو الذي قال الله تعالى فيه (جبار عنيد من ورائه جهنم)[3] والاصبع المذكورة في الخبر بمعنى النعمة وقلب المؤمن بين نعمتي الخوف والرجاء واليد المضافة إلى الله تعالى صفة له خاصة وقدرة له بها فعله والحمد لله على العصمة من التشبيه والتعطيل.

ومثبته الأسماء دون الصفات من المعتزلة ونحوهم يقولون لمن أثبت الصفات أنه مجسم. ومثبته الصفات دون ما يقوم به من الأفعال الاختيارية (كالأشاعرة) يقولون لمن أثبت ذلك إنه مجسم.. وكذلك سائر النفاة. وكل من نفى ما أثبته الله ورسوله بناء علي أن إثباته تجسيمٌ يلزمه فيما أثبته)[4]

والتفصيل في الأمور المجملة ومنها الجسم هو منهج السلف رحمهم الله تعالى، مع ترجيحهم عدم اطلاق الألفاظ والمصطلحات غير الواردة في الشرع)[5]

---

(١) سورة الرحمن ٢٧.

(٢) رواه ابن خزيمة في التوحيد ٦١.

(٣) سورة ق ٢٤.

(٤) منهاج السنة - لابن تيمية - (٢/٢١١-٢١٤)، وانظر أيضا (ص٥٤٩)

(٥) انظر في لفظ الجسم وما فيه من الإجمال والاقوال فيه ومنهج السلف في إطلاقه التسعينية لابن تيمية ص ١٩٢/١٩٣ نقض التأسيس- لابن تيمية- مخطوط. (١٢١/١) مطبوع (٢/٤٩٨-٤٩٩) الصفدية - لابن تيمية - (١١٧١-١١٨)

المسألة السابعة

في بحالة كون الإله في مكان دون مكان

والخلاف في هذه المسألة مع فرق: أحدها مع قوم زعموا أن الإله في مكان مخصوص متمكن فيه (مماس له كما ذهب إليه الهشامية من الروافض والكرامية في دعواهم أنه مماس للعرش من فوق العرش.

ومن الكرامية من يقول لا أقول إنه مماس بعرشه لكن أقول إنه ملاق للعرش على وجه لا يصح ان يكون بينهما واسطة إلا بأن ينزل العرش إلى أسفل (بحيث) يصح أن يتحصل بينهما جسم متوسط) وهذا قول الكرامية والهشامية من الروافض وزعموا جميعا أنه ملاق لعرشه من فوقه على وجه لا يكون بينهما واسطة إلا بأن يحط العرش إلى أسفل حتى يسع بينهما شيء غيرهما.

والخلاف الثاني مع الحلولية الذين زعموا أن الإله يدخل في الصورة الحسنة وربما سجد الواحد منهم للصورة الحسنة إذا رأها فوهم أنه فيها، والخلاف الثالث مع المعتزلة في قولهم (في قولها) إن الله في كل مكان (أي علمه في كل مكان ومدبر

وذهب أبو عيسى الوراق في كتابه أن بعض أصحاب هشام أجابه أن الله عز وجل مماس لعرشه لا ينفصل عن العرش ولا يفصل العرش عنه[1].

وقال ابن كرام[2] إنه مماس للعرش من الصفحة العليا وأنه على العرش استقرار وأنه بجهة فوق.

وأبدل أصحابه لفظ المماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش وقالوا لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش إلا بأن محيط العرش إلى أسفل وهذا معنى المماسة التي امتنعوا من لفظها[3].

---

(١) الهاشمية: سبقت ترجمتهم، انظر الفرق ٨٥ الملل ١٨٨.

وذكر أبو الوراق أن الله عز وجل مماس لعرشه لا ينفصل عن العرش ولا ينفصل العرش عنه.

(٢) ابن كرام سبقت ترجمته انظر الفرق بين الفرق ٢٢٧ والملل والنحل ١/٩٩

(٣) الفرق بين الفرق - للبغدادي - ٢٢٨.

لما فيه) على معنى أنه عالم بما في كل مكان مدبر، ودليلنا على أنه ليس في مكان بمعنى المماسة قيام الدلالة على أنه ليس بجوهر ولا جسم ولا ذي حد ونهاية والمماسة لا تصح إلا من الأجسام والجواهر التي لها حدود.

وقد دللنا قبل هذا على أن الإله غير محدود بحد ونهاية فلذلك لم يجز المماسة عليه.

وقائل هذا القول هم الحلمانية[1] من الحلوليه وهم المنتسبون إلى أبي حلمان الدمشقي. ويقول هذا القول كثير من عبادهم وصوفيتهم وعامتهم [2] وقد فصل هذا الكلام شيخ الاسلام ابن تيمية بقوله (وكثير منهم يجمع بين القولين: ففي حال نظره وبحثه يقول بسلب الوصفين المتقابلين فيقول: لا هو داخل العالم ولا خارجه، وفي حال تعبده وتالهه يقول بأنه في كل مكان، ولا يخلو منه شيء، حتى يصرحوا بالحلول في كل موجود - من البهائم وغيرها - بل بالاتحاد بكل شيء، بل يقولون بالوحدة التي معناها أنه عين وجود الموجودات، ثم يعلل شيخ الإسلام سبب هذا التناقض.

فيقول: (وسبب ذلك أن الدعاء والعبادة والقصد والإرادة والتوجه يطلب موجودا، بخلاف النظر والبحث والكلام، فإن العلم والكلام والبحث والقياس والنظر يتعلق بالموجود والمعدوم، فإذا لم يكن القلب في عبادة وتوجه ودعاء سهل عليه النفي والسلب، وأعرض عن الإثبات، بخلاف ما إذا كان في حال الدعاء والعبادة فإنه يطلب موجودا يقصده، ويساله ويعبده، والسلب لا يقتضي إلا النفي والعدم، فلا ينفي في السلب ما يكون مقصودا)[1].

---

(١) أبو حلمان: الدمشقي كان أصله من فارس ومنشوه حلب وأظهر بدعته في دمشق ولذلك نسب إليه كفر بمسألتين الأولى كان يقول بحلول الزنا في الاشخاص الحسنة، والثاني بالإباحة لجميع الشهوات المستلذة.

(٢) مجموع الفتاوي ١٢٢/٥-١٢٣، در، تعارض العقل مع النقل - لابن تيمية - (٢٧٢/٥-٢٧٣).

واما الحلولية فان أرادوا بحلول الإله في الأشخاص مماسته أو مجاورته لها فقد أبطلنا وان ارادوا حلولا مثل حلول الأعراض في الأجسام فقد أوجبوا كون الإله عرضا غير قائم بنفسه، ومالا يقوم بنفسه لا يصح كونه صانعا، وان أرادوا بالحلول وقوع ضوء منه على الصورة فليس الإله جسما ذا شعاع وإنما وصفناه بأنه نور السموات والأرض على معنى منورهما.

وأما قول المعتزلة إنه في كل مكان بمعنى التدبير له والعلم بما فيه فيلزمه على هذا القول أن يقول في المسجد والحمام وفي بطن المرأة لأنه عالم بما في هذه الأمكنة مدبر لها (وإذا بطلت هذه الأقوال صح أن الله تعالى لا يقله مكان ولا يجرى عليه) وهذا

ومنهم من يقول هو فوق العرش وهو في كل مكان وذلك للجمع بين نصوص المعيه والعلو والخلاصة أن مباينة الله خلقه أربعة أوجه:-

١- منهم من يقول بالحلول والاتحاد.

٢- ومنهم من يثبت العلو نوع من الحلول.

٣- ومنهم من لايثبت لا مباينة ولا حلولا ولا اتحادا كقول المعتزلة.

٤- والقول الرابع إثبات مباينة الخالق للمخلوق بلا حلول وهذا قول سلف الأمة وأئمتها(١)

أما البغدادي فقد فسر الاستواء على العرش بأنه إستواء الملك له وهو بهذا خالف جمهور الأشاعرة.

والذي عليه أهل السنة والجماعة أن الله مستوٍ على عرشه بائن من خلقه سبحأنه وتعالى.

أما تفسيره بأن الله نور السموات والأرض بأنه منورهما فهذا باطل فإن الله من أسمائه النور وهذا مما نقلته الأمة بالقبول ومحال أن يسمي نفسه نورا وليس له نور وصفة النور ثابتة له كما أنه من المستحيل أن يكون قديرا عليما سميعا بصيرا ولا علم له ولا قدرة.

وقد بين ذلك الأمر ابن القيم في مختصر الصواعق ورد على المخالفين من أربعة عشر وجها)(٢).

(١) درء تعارض العقل مع النقل - لابن تيمية - ٢٨٧/١٠.

(٢) انظر الصواعق المرسلة - لابن القيم - ٢٤٤.

فاسد فما يؤدي إليه مثله.

واستدل من أثبت له مكانا بقوله (الرحمن على العرش استوى)[1] ومعناه عندنا على الملك استوى اى استوى الملك للإله والعرش هاهنا بمعنى الملك من قولهم ثل عرش فلان إذا ذهب ملكه.

ومنه قول الشاعر:

بعد أن جفنة وابن هاتك عرشه والحارثين يؤملون فلاحا

وأراد بالعرش الملك. وقد استقصينا هذه المسألة في كتاب مفرد.

والذي عليه سلف هذه الأمة إثبات أن الله مستوٍ على عرشه وهذه بعض أقوالهم في الإستواء:- فقال البخاري في صحيح أبي العالية (استوى إلى السماء)[2].

ارتفع وقال مجاهد استوى علا على العرش[3] وقال البغوي في تفسيره قال ابن عباس واكثر مفسري السلف (استوى إلى السماء) ارتفع إلى السماء.

وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم (سألت أبي وأبا زرعة عن كلام ابن أبي حاتم مذاهب أهل السنة، يعني في أصول الدين - وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار: حجازا، وعراقا ومصرا وشاما، ويمنا ، فكان من مذاهبهم أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته) إلى أن قال (وأن الله على عرشه بائن من خلقه، كما وصف نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله، بلا كيف، أحاط بكل شيء علما).

وقال الشيخ محمد المقدسي: (إن الله وصف نفسه بالعلو في السماء، ووصفه بذلك رسوله خاتم الأنبياء ، وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابة والأتقياء ، والأئمة من الفقهاء ، فتواترت الأخبار بذلك، على وجه حصل به اليقين، وجمع الله عليه قلوب المسلمين، وجعله مغروزا في طباع الخلق أجمعين، فتراهم عند نزول الكرب يلحظون السماء بأعينهم، ويرفعون

---

(١) سورة طه ٥

(٢) سورة البقرة ٢٩.

(٣) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء الفتح ٤٠٣/١٣.

نحوها للدعاء أيديهم، وينتظرون مجيء الفرج من ربهم، وينطقون بذلك بألسنتهم، ولا ينكر ذلك إلا مبتدع، غال في بدعته، أو مفتون بتقليده واتباعه على ضلالته)

قال: (وأنا ذاكر في هذا الجزء بعض ما بلغني في ذلك عن رسول الله ﷺ، وصحابته، والأئمة المقتدين بسنته، على وجه يحصل القطع واليقين بصحة ذلك عنهم، ونعلم تواتر الرواية بوجوه منهم، ليزداد من وقف عليه من المؤمنين إيمانا، وننبه من خفي ذلك عليه حتى يصير كالمشاهد له عيانا).

وقال أبو عبد الله القرطبي المالكي:[1] لما ذكر اختلاف الناس في تفسير (الاستواء). قال (وأظهر الأقوال/ ما تظاهرت عليه الآي والأخبار، والفضلاء الأخيار: أن الله على عرشه، كما أخبر في كتابه، وعلى لسان نبيه، بلا كيف، بائن من جميع خلقه. هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات).

وقال أيضا في كتابه الكبير في التفسير لما تكلم على آية الاستواء، قال[2] (هذه مسألة الاستواء، وللعلماء فيها كلام وأجزاء، وقد بينا أقوال العلماء فيها في (شرح الأسماء الحسنى)[3] وذكرنا فيها أربعة عشر قولا وذكر قول النفاة من المتكلمين، فقال: وأنهم يقولون (إذا وجب تنزيه الرب عن الحيز، فمن ضرورة ذلك ولواقحه تنزيه الرب عن الجهة، فليس بجهة فوق عندهم لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان وحيز، ويلزم من ذلك التغير والحدوث)

وذكر قول هؤلاء المتكلمين، وقال (وقد كان السلف الأول لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى، كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد

---

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي، من كبار المفسرين (مؤلف الجامع لأحكام القرآن) في التفسير، وكتاب التذكار في أفضل التذكار، وقد طبعا. توفي سنة ٦٧١. انظر ترجمته في مقدمة تفسير القرطبي ١/و-ز طبقات المفسرين للسيوطي، ص٢٨-٨٩ ط. ليدن ١٨٣٩، الديباج المذهب، ص ٣١٧ -٣١٩ الاعلام ٦/٢١٧-٢١٨.

(٢) في تفسيره (الجامع لأحكام القرآن في تفسير قوله تعالى (ثم استوي علي العرش) الأعراف :٥٤ (ط دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٨٠، ١٩٦٠).

(٣) تفسير القرطبي : فيها في (الكتاب الأسني في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى).

من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة، وإنما جهلوا كيفية الاستواء).

ويقول أبو بكر النقاش: وأما كلام السلف أنفسهم فأكثر من أن يمكن حصره. قال أبو بكر النقاش صاحب التفسير والرسالة[1] :(حثنا أبو العباس السراج قال: سمعت قتيبة بن سعيد يقول: هذا قول الأئمة في الإسلام والسنة والجماعة: نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه كما قال (الرحمن على العرش استوى) سورة طه: ٥.

ويقول أبو بكر الخلال:[2] في كتاب (السنة) أنبأ أبو بكر المروذي، ثنا محمد بن الصباح النيسابوري ، ثنا سليمان بن داود، أبو داود الخفاف، قال: قال إسحاق بن ابراهيم بن راهويه، قال الله تعالى (الرحمن على العرش استوى) سورة طه: ٥ أجمع أهل العلم أنه فوق العرش، ويعلم كل شيء في أسفل الأرضين السابعة، وفي قعور البحار وفي رواية :(وفي رؤوس الآجام وبطون الأودية وفي كل موضع، كما يعلم علم ما في السموات السبع، وما دون العرش أحاط بكل شيء علما، فلا تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس، إلا قد عرف ذلك كله، وأحصاه، ولا يعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره).

ويقول عبد الله بن أحمد وابن أبي حاتم: وروى عبد الله بن أحمد في كتاب (السنة) وعبد الرحمن بن أبي حاتم/ في كتاب (الرد على الجهمية) عن سعيد بن عامر الضبعي إمام أهل البصرة علما ودينا، من طبقة شيوخ الشافعي وأحمد وإسحق أنه ذكر عند الجهمية، فقال (هم شر قولا من اليهود والنصارى قد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أن الله فوق العرش وقالوا هم : ليس عليه شيء).

ورويا أيضا عن عبد الرحمن بن مهدي ، الإمام المشهور، وهو من هذه الطبقة قال (أصحاب جهم يريدون أن يقولوا : أن الله لم يكلم موسى، ويريدون أن يقولوا: ليس في السماء شيء، وأن الله ليس على العرش، أري أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا قتلوا).

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون النقاش، مفسر وعالم قرآن، من كتبه (شفاء الصدور) في التفسير ولد سنة ٢٦٦ وتوفي سنة ٣٥١. انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٤٢٥/٣-٤٢٦، ميزان الاعتدال ٢٠/٣ تاريخ بغداد ٢٠١/٢-٢٠٥ الأعلام ٣١٠/٦-٣١١.

(٢) أبو بكر أحمد بن محمد هارون المعروف بالخلال من أئمة الحنابلة له العديد من الكتب منها- الجامع والعلل - والسنة توفي سنة ٣١١ انظر الاعلام ١٩٦/١.

وروى عن عبد الله بن أحمد عن عباد بن العوام الواسطي، من تلك الطبقة، قال (كلمت بشر المريسي وأصحابه فرأيت آخر كلامهم ينتهي إلى أن يقولوا: ليس في السماء شيء).

وروى عن عبد الله وغيره عن أبيه أحمد بن حنبل : ثنا شريح بن النعمان، سمعت عبد الله بن نافع الصانع، سمعت مالك بن أنس يقول: الله في السماء وعلمه في كل مكان.

وروى هذا الكلام مالك بن مكي خطيب قرطبة فيما جمعه من تفسير مالك نفسه ولك هذه الأسانيد صحيحة.

وروى أبو بكر البيهقي بإسناد صحيح عن الأوزاعي قال[1] : (كنا نحن والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته).

فقد ذكر الأوزاعي وهو أحد الأئمة في عصر تابعي التابعين، الذي كان فيه مالك وابن الماجشون وابن أبي ذئب ونحوهم من أئمة أهل الحجاز، والليث بن سعد ونحوه أئمة أهل مصر، والثوري وابن أبي ليلى وأبو حنيفة ونحوهم، أئمة أهل الكوفة، وحماد بن زيد وحماد بن سلمة ونحوهما، أئمة أهل البصرة، وهؤلاء ونحوهم أئمة الإسلام شرقا وغربا في ذلك الزمن. وقد حكى الأوزاعي عن شهرة القول بذلك في زمن التابعين، وهم أيضا متطابقون على ما كان عليه التابعون، كما ذكرنا قول مالك وحماد بن زيد وغيرهما.

وقال أبو حنيفة في كتاب (الفقه الأكبر) المعروف المشهور عند أصحابه ، الذي رووه بالإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله / البلخي : قال [2].

(قال أبو حنيفة عمن قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض (فقال): قد كفر لأن الله يقول (الرحمن علي العرش استوى) (سورة طه: ٥) وعرشه فوق سبع سماوات.

قال مطيع: قلت : فإن قال : إنه على العرش ولكنه يقول: لا أدرى العرش في السماء أم في الأرض؟ قال: هو كافر، لأنه أنكر أن يكون في السماء، لأنه تعالى في أعلى عليين، وأنه

---

(١) قال البيهقي في كتابه (الأسماء والصفات) ص٤٠٧-٤٠٨ أخبرنا أبو عبد الله الحافظ. قال أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي الجوهري ببغداد. ثنا إبراهيم بن الهيثم. ثنا محمد بن كثير المصيصي، قال سمعت الأوزاعي يقول....

(٢) في شرح الفقه الأكبر لملا على القاري الحنفي، ص ١٠٣-١٠٤، ط دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ١٣٢٧.

يدعى من أعلى لا من أسفل).

وفي لفظ : قال : (سألت أبا حنيفة عمن قال : لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض قال : قد كفر لأن الله يقول (الرحمن على العرش استوى) (سورة طه:٥) ، وعرشه فوق سبع سموات).

قال: (فإنه يقول: علي العرش استوى ، ولكنه لا يدري العرش في الأرض أم في السماء. قال: إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر).

وروى عبد الله بن أحمد وغيره بأسانيد صحيحة عن عبد الله بن المبارك أنه قيل له: بماذا نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سمواته على عرشه، بائن من خلقه. ولا نقول كما يقول الجهمية بأنه ههنا في الأرض). وممن ذكر هذا عن ابن المبارك البخاري في كتاب (خلق أفعال العباد)[1].

وهكذا قال الإمام أحمد وغيره.

وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة - الملقب بإمام الأئمة- (من لم يقل بأن الله فوق سماواته.. وأنه على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه، ثم ألقي على مزبلة لئلا يتأذي ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة، وهذا معروف عنه. رواه الحاكم في (تاريخ نيسابور) وأبو عثمان النيسابوري في رسالته المشهورة.

وروى الخلال بإسناد كلهم ثقات عن سفيان بن عيينة، قال :(سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله (الرحمن علي العرش استوى) قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق).

وهذا الكلام مروي عن مالك بن أنس صاحب ربيعة من وجوه متعددة يقول في بعضها: الاستواء معلوم، وفي بعضها: غير مجهول ، وفي بعضها: استواؤه غير مجهول، فيثبت العلم بالاستواء وينفي العلم بالكيفية.

وروى ابن أبي حاتم. عن هشام بن عبيد الله الرازي أنه حبس رجلا في التجهم فتاب، فجيء به

---

(١) عبارات ابن المبارك كما جاءت في (خلق أفعال العباد) ص ١٢٠ ط. مجموعة عقائد السلف): وقال ابن المبارك: لا نقول كما قالت الجهمية: أنه في الأرض ها هنا، بل على العرش استوى، وقيل له كيف نعرف ربنا؟ فقال: فوق سمواته على عرشه.

إلي هاشم ليمتحنه، فقال له: أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه؟ قال: لا أدري ما بائن من خلقه قال: ردوه إلى الحبس فإنه لم يتب بعد.

وروي أيضا عن عبد الله بن أبي جعفر الرازي أنه جعل يضرب قرابة له/ بالفعل علي رأسه يرى رأى جهم، ويقول: لا حتى يقول: الرحمن على العرش استوى، بائن من خلقه.

وكذلك قال بهذا القول من أئمة المتكلمين عبد الله بن سعيد بن كلاب، والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وأبو الحسن بن مهدي الطبري، وعامة قدماء الأشعرية يقولون (إن الله بذاته فوق العرش ويردون علي النفاة غاية الرد وكلامهم في ذلك كثير مذكور في غير هذا الموضع)[1].

---

(١) الدرء ٦.٢٦٧. وجميع هذه الروايات ذكرها ابن تيمية في كتابه العظيم درء تعارض العقل مع النقل ٦/٢٥٧-٢٦٧.

المسئلة الثامنة

في إحالة وصف الله تعالى بالالوان والطعوم والروايح

قال أصحابنا : لا نثبت لله عز وجل من الصفات القائمة بذاته إلا ما دل عليه فعله أو كان في رفعه إثبات نقص له أو ما كان (إثباته شرطا في صفة سواه) شرطا في صفة له. فصفاته التي دل عليها أفعاله القدرة والعلم والإرادة. لأن وقوع الفعل منه دليل على قدرته وترتيب أفعاله دليل على علمه واختصاص فعله بحال دون دليل على قصده وإرادته.

واما صفته المشروطه لصفة سواها فحياته التي هي شرط قدرته وعلمه وإرادته. والصفات الواجبة لأجل نفي النقائض عنه فالسمع والبصر والكلام لنفي السكوت والصمم والعمى عنه وليس اللون والطعم والرائحة مما يدل عليه فعل ولا هو مما يكون شرطا في صفة سواه ولا ينفي نقصا مخصوصا فلذلك لم يجوز وصف الله تعالى.

والمنهج في هذا الأصل هو (أنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق منه اسم مطلق فإن هذه الأسماء لم تطلق إلا في أفعال مخصوصة معينة فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة)[1].

والملاحظ على البغدادي أنه أرجع جميع الصفات إلى الصفات السبع التي هي صفات المعاني والتي يثبتها الأشاعرة.

أما الذي عليه سلف الأمة إثبات جميع ما اثبته الله لنفسه.

أما الأفعال التي أطلقها الله سبحانه وتعالى على نفسه في سياق المجازاة والعقاب بأن لم يرد في كتاب الله وسنة نبيه إطلاقا على الرب تباك وتعالى في غير ما قيدت وبه وأن تجرى على الله خبرا لدلالتها على معني ليس بسيء.

أما لفظ السكوت وهل يوصف الله تعالى به فجمهور الأشاعرة يمنعون أن يوصف الله به وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (أما أن يكون قادرا على الكلام أو غير قادر فإن لم يكن قادرا فهو الاخرس وإن كان قادرا ولم يتكلم فهو الساكت)[2].

---

(١) بدائع الفوائد - لابن القيم- ١/ ١٦٢.

(٢) مجموع الفتاوي ٦/ ٢٩٤-٢٩٥.

المسئلة التاسعة

في إحالة الافات والسرور والغم عليه

أجمع الموحدون على نفي الآفات والغموم والآلام واللذات عن الله تعالى. وحكى عن أبي أشعث وابن شعيب الناسك أنهما أجازا عليه السرور والغم والتعب والاستراحة. وأجازت الهشامية[1]. من الرافضة عليه الحركة.

وزعم بعضهم أن إرادته من حركاته. وهؤلاء مضاهون للمجوس الذي زعموا أن الإله اهتم لما تفكر في خروج ضد له فتولد من اهتمامه الشيطان. واستدل من أجاز ذلك عليه بما روى: أن الله تعالى خلق الخلق في الستة أيام واستراح يوم السبت وقال أن اليهود يستريحون في السبت لذلك. وفي الحديث (أن الله تعالى لا يمل حتى تملوا)[2]. وفي حديث آخر (لله أفرح بتوبة العبد من الواجد ضالته)[3].

في هذه المسألة يرد البغدادي الأحاديث التي أثبتت الصفات الاختيارية (الفعلية) التي ثبتت لله سبحانه وتعالى استنادا على أصلهم لئن لا يكون محلا للحوادث.

والذي عليه أهل السنة والجماعة إثبات هذه الصفات على وجه يليق بجلاله وعظمته.

وأن إثبات الصفات الخبرية لا يستلزم إطلاق الاسم على الله اشتقاقا من تلك الصفة مثل (ويمكرون ويمكر الله) فلا يسمى الماكر. ومثل (نسوا الله فنسيهم) فلا يسمى الناسي وإنما يسوغ الإخبار عنها مقيده فيما قيدت به.

وأما تفصيل ما ذكر فكما يلي:

١- الضحك: أول المتكلمون صفة الضحك إلى معنى الظهور والبيان كقول العرب ضحكت الأرض بالنبات إذا ظهر فيها النبات وتفتق عن زهرة.

---

(١) الهشامية سبقت ترجمتهم انظر الفرق بين الفرق ص٨٤.

(٢) رواه البخاري كتاب التهجد ومسلم صلاة المسافرين.

(٣) رواه الترمذي وابن ماجه انظر صحيح الترمذي جـ٣/ ٣٧٥ رقم الحديث ٢٨٠٣

وروى (أن الله تعالى يضحك إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر وكلاهما يدخل الجنة)[1]. واستدلوا بقوله تعالى (نسوا الله فنسيهم)[2]. واستدلوا في الحياء بقوله (إن الله لا يستحي أن يضرب)[3] وفي الحديث (أن الله يستحي أن يرفع العبد إليه يديه فيردهما صفرا)[4] قلنا لهم أن السبت لم يسم سبتا للراحة فيه وأنما سمي بذلك لقطع العمل فيه.

ويجوز أن يكون الله تعالى أكمل خلق العالم يوم الجمعة فلم يخلق يوم السبت شيئا من أركان العالم دون أعراضه فإنه يجدد الأعراض في كل حال. وأما حديث الملالة فإنما سمى فيه الفعلان مللا والملل في أحدهما للازدواج بينهما كقوله (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به)[5] والعقاب هو الثاني دون الأول وأما الفرح فعلى ثلاثة

قالوا فمعنى ضحك الرب أي إبداؤه من فضله ونعمه وتوفيقه وألطافه ورحمته[6]. . وقد أول الرازي ضحك الرب تعالى الوارد في حديث آخر من يخرج من النار وفيه أن الصحابة سألوا رسول الله ﷺ مما ضحكت فقال من ضحك رب العالمين[7].

قال الرازي في تأويله :وجه التأويل فيه من وجوه: وذكر منها:-

أن يحمل الضحك على حصول الرضا والإذن[8] والذي حلهم على التأويل توهمهم بأن الضحك لا يليق بالله عز وجل وأنه سنح في جلد الوجد مع حصول الفرح في القلب وهو محال على الله[9].

وذكر هذا التأويل عن العز ابن عبد السلام[10] ولاشك أن تأويل هذه الصفات ونحوها باطل

---

(١) رواه البخاري كتاب الجهاد باب الكافر يقتل المسلم ثم يسلم ٣/ ٢١٠.

(٢) سورة التوبة آية ٨٧.

(٣) سورة البقرة آية ٢٦

(٤) رواه الترمذي وابن ماجه . انظر صحيح الترمذي ٣/ ١٧٩، جامع الدعوات باب ١١٨.

(٥) سورة النحل ١٢٦.

(٦) مشكل الحديث - لابن فورك - ٥٠-٥٢.

(٧) رواه المسلم في كتاب الايمان ٣١٠- ١/ ١٧٤-١٧٥.

(٨) أساس التقديس - للرازي - ١٨٩

(٩) أساس التقديس - للرازي - ١٨٨-١٨٩.

(١٠) الاشارة إلي الايجاز ١٠٧.

أوجه: أحدها السرور الذي ذكروه.

والثاني: البطر ومنه قوله (إن الله لا يحب الفرحين)[1] وهذا الوجهان لا يلتقيان بالله عز وجل .

والثالث الفرح بمعنى الرضا كقوله (كل حزب بما لديهم فرحون)[2] اي راضون وهذا معنى الفرح المضاف إلي الله تعالى في توبة عبده. والضحك المضاف إليه على معنى الإبانة والاظهار من قولهم هذا طريق ضاحك إذا كان بيننا واضحا ومنه قول الاعشى:

يضاحك الشمس منها كوكب مشرق   مؤزر بعميم النبت مكتهل

ومعنى الخبر فيه أن الله تعالى يظهر من بره لعبده ما كان مستورا عن غيره.

وأما النسيان المضاف إليه في القرآن فمعناه الترك لأن قوله:

(نسوا الله)[3] أي تركوا العمل بطاعته وجزاؤهم أيضا ترك الثواب والغفران لهم وأما السهو فلا يكون عليه العقاب.

مخالف لما خاطبنا الله به ورسوله ﷺ .

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية وناقش من يلغي هذه الصفات مناقشة علمية فقال:

القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإن كان المخاطب ممن يقول بأن الله حي بحياة عليم بعلم، مريد بإرادة ، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه، وغضبه وكراهته، فيجعل ذلك مجازا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبته ورضاه وغضبه ، وهذا تمثيل، وإن قلت: إن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به، وإن قلت: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام ، فيقال لك والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق[4] .

(١) سورة القصص ٧٦

(٢) سورة المؤمنون ٥٣

(٣) سورة التوبة ٦٧

(٤) الرسالة التدمرية ٣/١٧، ١٨ ضمن مجموع الفتاوي

المسألة العاشرة

في إحالة العدم علي الله تعالى

كل من قال بقدم الصانع إحال عليه العدم الا بيان بن سمعان[1]. الرافضي زعم أن معبوده يفنى كل شيء منه إلا وجهه. والدليل على استحالة عدم القدم أنه لو عدم له يخل من ثلاثة أوجه: إما أن يعدم لاستحالة بقائه كما يعدم الحركة بعد حدوثها لاستحالة بقائها ولو كان عدم القديم على هذا الوجه لبطل قدمه لأن ما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما وإما أن يعدم لقطع أحداث البقاء فيه كما يقول أصحابنا في الجسم إذا لم يخلق فيه البقاء عدم فهذا محال في وصف القديم لاستحالة كونه محلا للحوادث وإما أن يعدم لطريان ضد عليه وهذا محال لأنه ليس عدم الشيء بضد يطرأ عليه أولى من عدم ذلك في محله بضده الطارىء عليه ولسنا نقول أن العرض عدم لضده وإنما عدم الثاني من حال حدوثه لاستحالة بقائه وإما طرأ ضده عقبيه لأن المحل لا يخلو من العرض وضده.

وزعم أن الإله أزلى من نور وأنه يفني كله غير وجهه وتأول قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) وقوله (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك)[3].

وقد قال تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)[4].

وكما ثبت في الحديث أنت الأول فليس قبلك شيء والآخر فليس بعدك شيء والظاهر فليس فوقك شيء والباطن فليس دونك شيء وهذه القضية متفق عليها ولم يخالف فيها إلا هذا الرافضي.

---

(١) بيان بن سمعان: سبقت ترجمته.

(٢) القصص ٨٨

(٣) الرحمن ٢٦-٢٧

(٤) سورة الحديد ٣.

المسألة الحادية عشرة
في إحالة الحجر على الله تعالى

نقول: أن الله تعالى عادل في كل أفعاله غير محجور عليه في شيء، ما شاء فعل وما شاء ترك له الخلق والأمر لا يسئل عما يفعل. وقد حجرت القدرية عليه في قولها: إنه ليس له خلق أعمال العباد (وهم في ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس له خلق الشرور من الأعمال وأضافوا إليه اختراع الخيرات كلها واستقصاء هذه المسألة يأتي في مسئلة التعديل والتجوير بعد هذا إن شاء الله تعالى) وفي قولهم إنه ليس له منع اللطف ولا له التكليف من غير تعويض للمنفعة وليس له إسقاط التكليف من غير تعويض للمنفعة وليس له إسقاط التكليف عن العقلاء في الدنيا. وقلنا لو فعل ذلك لجاز وكان حكمة منه (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون)[1].

وقد فصل هذا الموضوع في الأصل السادس بعنوان عدل الصانع (القضاء والقدر) أما مسائل اللطف والصلاح والأصلح وخلافهما فقد أوجبهما المعتزلة على الله سبحانه وتعالى أما الأشاعرة فعلي أصلهم في التحسين والتقبيح وأن المراد بها الشريعأن وأنه ليس على الله رعاية الأصلح بل يجوز له أن يفعل ما يشاء.

خلافا للمعتزلة الذين قالوا بالتحسين والتقبيح العقلين وأنه يجب على الله رعاية الأصلح أما أهل السنة والجماعة فبينوا في هذه المسائل فساد قول كل من المعتزلة الذين أوجبوا على الله أشياء بطلانهم وانتفائها عنه سبحانه وتعالى ويتجلي لنا مذهب السلف حيث لم يوجبوا عليه أشياء بمحض عقولهم بل بإخباره تعالى بما أوجبه على نفسه، كما أنهم لم يجوزا عليه ما ينافي موجب أسمائه الحسنى وصفاته العليا.

أما قوله (وكان حكمة منه) فالمراد بها على أصله في التحسين والتقبيح الشرعين فما أجازه فهو حسن وما نهي عنه فهو قبيح.

(١) سورة الأنبياء ٢٣.

المسألة الثانية عشرة

في بيان غنى الصانع من خلقه

من أصلنا أن الله تعالى غنى عن خلقه ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع ضرر عن نفسه ولو لم يخلقهم لجاز ولو أدام حياتهم جاز ولو أفناهم في حال واحدة جاز. وزعمت المجوس أن الإله إنما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأعوانه.

وزعمت القدرية أنه إنما خلقهم (للعبادة وليشكروه) ليشكروه مع علمه بكفر الكثير منهم وقالوا لو لم يكلفهم معرفته وشكره لم يكن حكيما. وهذا يوجب عليهم أن يكون إنما كلفهم لحفظ الحكمة على نفسه وفي هذا اجتلاب نفع (ودفع ضرر) إلي نفسه. تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

وهذه المسألة مبنية على أصل الأشاعرة في نفي الحكم والغايات وإن الله أن يفعل كل شيء ممكن لذاته فله أن يعذب أنبياءه وأولياءه ويجعلهم في سجين وينعّم شياطين الإنس والجن ويجعلهم في عليين ويكون ذلك عدلا وحسنا.

والراجب إعتقاده أن الله حكيم لا يفعل شيئا عبثا ولا لغير معنى ومصلحة وحكمه وهي الغاية المقصودة بالفعل بل أفعاله صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل[1].

أما الحكمة في خلق الخلق فقد بينها سبحانه وتعالى في قوله (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)[2].

---

(١) شفاء العليل - لابن القيم - ٤٠٠.

(٢) سورة الذاريات ٥٦.

المسألة الثالثة عشرة

في أن الصانع صانع لأنواع الحوادث كلها

من أصلنا أن صانع الأجسام هو صانع الأعراض كلها (خيرها وشرها) وفي هذا اختلاف من وجوه: أحدها مع الثنوية (الذين زعموا أن النور خالق الخيرات والمنافع[١]. وأن الظلام خالق الشرور والمضار.

وزعمت المجوس[٢] أن الشرور والمضار من خلق شيطان سموه أهرمن.

وزعموا أن أهرمن حدث من فكرة الإله في نفسه فلما حدث حارب الإله حتى صالحه على مدة سبعة الآف سنة ثم يرجعان إلى المحاربة ويظفر به الإله ويحبسه في خندق فيستريح منه العباد والبلاد) في دعواها أن خالق الشرور غير خالق الخيرات.

والخلاف الثاني : مع الفلكية الذين نسبوا تدبير العالم وتقدير الحوادث إلي الكواكب السبعة[٣]. والطبايع الاربع.

والخلاف الثالث: مع من قال من القدرية إن الله عز وجل إنما خلق الأجسام دون الأعراض كما ذهب إليه معتمر[٤]. (حيث زعم أن الجوهر الواحد لا يحتمل العرض)

والخلاف الرابع: (مع من قال إن الفعل المخلرق إنما يحدث الإرادة وما سواها من الحوادث فعل الإله كما ذهب إليه الجاحظ[٥]. والنظام[٦]. مع القدرية الذين زعموا أن المتولدات وسائر أكساب العباد ليست مخلوقة لله عز وجل.

والخلاف الخامس (مع جمهور القدرية في دعواها أن المتولدات وسائر الأعمال

---

(١) الثنويه : سبقت ترجمتهم.

(٢) المجوس : سبقت ترجمتهم.

(٣) والكواكب السبعة: تسمي الكواكب المتحيرة وهي القمر عطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشترى وزرحل وهي تدور حول الارض. انظر الفصل ٨٦/١.

(٤) معمر : سبقت ترجمته.

(٥) الجاحظ: سبقت ترجمته.

(٦) النظام : سبقت ترجمته.

المكتسبة ليست من خلق الله تعالى والكلام في خلق الأعمال يأتي بعد هذا إن شاء الله تعالى وقول معمر تصريح منه) مع معمر في قوله إن المتولدات أفعال لا فاعل لها بحال وقول معمر تصريح بأن الله عز وجل لم يخلق لونا ولا طعما ولا رائحة ولا سمعاً ولا بصراً، ولا سقماً ولا مرضاً ولا حياة ولا موتاً وفيه إبطال فائدة وصف الله عز وجل بأنه يحيي ويميت (وقيل له هل تثبت لله كلاما؟ فإن قال لا، أبطل الشرع بإبطاله أمر الله ونهيه وإن أثبت له كلاما قيل له هل كلامه صفة له أزلية كما ذهب إليه أصحاب الحديث أو فعل من أفعاله كما قال أصحابكم في الاعتزال؟ فإن زعم أنه صفة له قائمة به ترك أصله في نفي الصفات عن الله تعالى وإن قال له كلام هو فعله أبطل قوله بأن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض.

فأما الكلام في توحيد الصانع وانفراده) وإذا لم يكن كلامه عنده من فعله ولا صفة قائمة به لنفيه الصفات لم يكن له كلام أصلا وفيه إبطال الأمر والنهي منه وفي ذلك.

إبطال الحكم والشريعة وما أضمر غيره؟ لأنه قال بما يؤدي إليه. وأما الدلالة على توحيد الصانع وانفراده بخلق العالم كله أعراضه وأجسامه فمن حيث إنه لو كان للعالم صانعان قديمان لوجب أن يكونا حيين قادرين عالمين مختارين لأن من لم يكن بهذه الصفة لم يكن صانعا،

ولو كانا حيين قادرين مريدين عالمين جاز اختلافهما في المراد وكان اختلافهما في

وهذا القول للمعتزلة مبني على أصلهم في أفعال العباد وأن العبد يخلق فعله وهذا ينطبق على الأفعال المباشرة والمتولدة على خلاف بينهم فيمن فعلها كما ذكر ذلك البغدادي.

وسوف يرد تفصيل هذه المسألة في الأصل السادس من هذا الكتاب.

(١) الملل والنحل - للشهرستاني- ٥٨/١

المراد بأن يريد أحدهما حياة جسم ويريد الآخر موته ولم يخل حينئذ من أن يتم مرادهما معا أو لا يتم مرادهما معا أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ومحال تمام مرادهما لاستحالة كون الشيء حيا وميتا في حالة واحدة وأن لم يتم مرادهما ظهر عجزهما وإن تم مراد أحدهما دون الآخر ظهر عجز الذي لم يتم مراده والعاجز لا يكون إلها فإن قيل فما أنكرتم أن لا يختلفا في المراد ؟

قيل إذا كانا مختارين ولم يكن أحدهما مكرها على موافقة صحابه في مراده أمكن الخلاف بينهما (ولو كان كل واحد منهما مضطرا إلي موافقة الآخر في المراد كانا مقهورين ولم يجز أن يكونا أهين وإذا صح اختلافهما في المراد مع التمانع بينهما وفي صحته صحة عجزهما أو عجز احدهما فلا يصح كون العاجز الإله عاجزا). وفي جواز ذلك ظهور عجز أحدهما ومن جاز عجزه لم يكن إلها.

وهذا يسمى دليل التمانع وشيخ الإسلام ابن تيمية يقرر أن دليل التمانع صحيح موصل إلي المطلوب في إثبات وحدانية الله في ربوبيته وبيانه (ذلك أن وجه تقريره المشهور: أنه لو كان للعالم صانعان متكافئنان. فعند اختلافهما مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه، أو يريد الآخر إحياءه ويريد الآخر إماتته، إما أن يحصل مرادهما أو مراد أحدهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما، والأول ممتنع، لأنه يستلزم الجمع بين الضدين، والثاني ممتنع لأنه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون، وهو ممتنع، ويلزم أيضا عجز كل منهما والعاجز لا يكون إلها ولأن المانع من فعل أحدهما هو فعل الآخر، لو امتنع مرادهما لزم كون كل منهما مانعا للآخر وممنوعا للآخر، وذلك يستلزم كون كل منهما قادرا غير قادر. لأن كونه مانعا يقتضي القدرة، وكونه ممنوعا يقتضي العجز، وذلك تناقض، وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هذا هو الإله القادر ، والآخر عاجز لا يصلح للألهية. فأوردوا عليهم سؤالا، وهو أنه يجوز أن يتفقا فلا يختلفا، وحينئذ فلا يلزم ما ذكرتم، فأجابو عنه بأجوبة متعددة، كقولهم: إن جواز اختلافهما ممكن من كل منهما حال إنفراده فإن كلا منهما قادر على التحريك والإحياء، وعلى

وهذه الدلالة لا تستمر على أصول القدرية لأن البغداديين منهم زعموا أن الصانع ليس بمريد على الحقيقة وأنه يفعل الفعل لا بإرادة فلا ينفصلون من الثنوية إذا قالوا لهم ما أنكرتم من صانعين قديمين لا يختلفان في المراد لأنهما غير مريدين كما زعمتم أن القديم الواحد فاعل لأفعاله بغير إرداة.

وأما البصريون منهم من زعموا أن الله مريد بإرادة حادثة لافي محل فلا ينفصلون ممن قال بصانعين إرادة كل واحد منهما لا في محل والإرادة إذا لم تكن في محل لم تختص بأحدهما وصار بها مريدين ولم يختلفا في الإرادة والمراد.

وليس لهم أن يقولوا إن الإرادة تختص بفاعلها لأن الإنسان قد يريد بإرادة يخلقها الله عز وجل فيه فيكون هو المريد بها دون فاعلها (ولم يصح لهم مع تمسكهم بأصولهم الاستدلال بدلالة التمانع على توحيد الصانع).

التسكين والإماتة، لولا معارضة الآخر، وذلك ممكن منه فلو قدر ممتنعا حال وجود الآخر لزم أن يكون كل منهما ممنوعا بالآخر وهذا عجز ينافي الإلهية.

فقال المعترض كالآمدي: هذا بمنزلة القدرة على كل من الضدين على سبيل البدل لا على سبيل الجمع، فإن القدرة ثابتة على تحريك الجسم المعين وعلى تسكينه لكن على سبيل البدل، فأما على سبيل الجمع فلا، فكذلك قدرة كل منهما على ذلك تكون حال الانفراد لا حال الاجتماع.

وهذا مما اعترض به الآمدي وغيره وهو باطل، فإن القدرة على كل من الضدين على سبيل البدل لا توجب عجز القادر ولا تنافي كمال قدرته، إذ الجمع بين الضدين ممتنع لنفسه وليس بشيء باتفاق العقلاء، فلا يدخل في مسمى قوله تعالى (على كل شيء قدير)[1]. إذ لا حقيقة لهذا في الخارج أصلا، ولكن الذهن يفرضه ليعرف امتناع ثبوته في الخارج، وأما القادر إذا كان ممنوعا من غيره لا يقدر مع وجود الغير على ما يقدر عليه حال عدمه فإنه يلزم أن يكون عاجزا ممنوعا بغيره، وهذا يقدح في قدرته.

(١) سورة البقرة ٢٠.

ويقال للثنوية[1]. إذا نسبتم الخيرات والصدق إلى النور والكذب والشرور إلي الظلام (فانا نسألهم عمن جنى جناية ثم تاب واعتذر إلي المجنى عليه وقال قد أخطأت وتبت، فإن زعموا أن هذا القول من فعل النور الذي في بدن الإنسان بزعمهم نسبوا النور إلي الكذب لأن النور عندهم ما جنى فيكون قوله جنيت وأخطأت كذبا وان زعموا أن ذلك من فعل ما في البدن من الظلمة بزعمهم قيل لهم هو صدق الظلام؟ وعنكم لا يصح منه الصدق وسئلنا أيضا عن قول القائل، أنا الظلام الشرير، من القائل ذلك؟ فان قالوا الآخر) فأخبرونا عمن سألناه عن نفسه من هو، فقال أنا ظلام الشرير من هذا القائل؟ فأن زعموا أنه الظلام فقد نسبوا الصدق إليه وإن زعموا أنه النور فقد نسبوا الكذب إليه وبانت مناقضتهم فيه.

والعقل الصريح يفرق بين من لا يكون قادرا متمكنا إلا في حال انفرداه، لا في حال وجود نظيره، وبين ما يكون قادرا مطلقا، فيعلم أن الأول عاجز، قدرته مشروطة بتمكين الغير له، بخلاف الثاني.

وكثير من أهل النظر يزعمون أن دليل التمانع هو معنى قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)[2]. لاعتقادهم أن توحيد الربوبية الذي قرروه، هو توحيد الإلهية الذي بينه القرآن، ودعت إليه الرسل، وليس الأمر كذلك، بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل، ونزلت به الكتب، هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له[3].

ثم الرد على المعتزلة بقوله إن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل في مكان آخر من هذه الرسالة فلتراجع.

(١) الثنوية: سبقت ترجمتهم.

(٢) سورة الأنبياء ٢٢

(٣) انظر الأصفهانية - لشيخ الإسلام ابن تيمية - لحقيق د/ السعودي ١٠٣/١ مطبوع بالالة الكاتبة.

المسألة الرابعة عشرة

في صحة افناء العالم من صانعه

(اختلف الذين أثبتوا حدوث العالم وقالوا بقدم صانعه وتوحيده في إفنائه للعالم وقال أصحابنا) قال أصحابنا في الأعراض : أن كل واحد منها يفني في الثاني من حال حدوثه لاستحالة بقائه (وأما الأجسام فكل جزء منها يصح ابقاؤه ويصح أيضا إفناؤه) واختلف أصحابنا في (علة) حد فناء الجسم فقال القلانسي[1] : ان الله عز وجل يخلق في الجسم فناء فيفني الجسم به في الثاني من حال حدوث الفناء فيه. وقال أبو الحسن الأشعري[2] رحمة الله عليه: إن الله يفنى الجسم بقطع البقاء عنه وقال القاضي ابو بكر محمد بن الطيب[3] إنه يفنيه بقطع الأكوان والألوان عنه واختلفت القدرية في هذا الباب: فصار الكعبي[4] منهم إلى قول أبي الحسن وزعم المعروف منهم بمعمر[5] أن كل جسم يبقى ببقاء ويفني بفناء وزعم أن للبقاء بقاء وللفناء فناء لا إلى نهاية وأحال فناء العالم كله حتى لا يبقي منه شيء.

وكان المعروف منهم بمحمد بن شبيب[6] في الفناء يميل إلي قول القلانسي في أنه يحدث في الجسم فناء فيفنى به في الحال الثانية من حال حلوله فيه وفي الحالة الثانية سماء فناء.

وقد سبق أن بينا بطلان قول الأشاعرة باستحالة بقاء الأعراض في الأصل الثاني من هذه الرسالة فلتراجع.

---

(١) القلانسي : سبقت ترجمته.

(٢) أبو الحسن الأشعري: سبقت ترجمته.

(٣) أبو بكر الطيب: سبق ترجمته.

(٤) الكعبي : سبقت ترجمته.

(٥) معمر: سبقت ترجمته.

(٦) محمد بن شبيب : سبقت ترجمته.

وزعم الجاحظ[1] منهم أنه يستحيل إفناء الأجسام وزعم الجبائي[2] وابنه أن الله يخلق للأجسام فناء لافي محل فيفنى به جميع الأجسام وقالا إن الله (إنما يقدر على إفناء الأجسام جملة ولا يقدر على إفناء بعضها مع بقاء بعض، وفي قول من أحال منهم فناء الأجسام تعجيز الإله عن إفناء ما خلق وفي قول من احال فناء بعض مع بقاء بعض تعجيز له عن إفناء بعض العالم على الانفراد) غير قادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها. وزعمت الكرامية[3] أن الحوادث عندهم في ذات الباري يستحيل عدمها (وكل ما خلق الله تعالى فهو قادر على إفنائه سواء أفناه أم أبقاه والجنة والنار لا تفنيان وإن كان فناؤهما ممكنا في قدرة الله تعالى) وأحال الجاحظ فناء الأجسام. قلنا كل من لم يصف الله تعالى بالقدرة على إفناء خلقه أو إفناء بعضه فقد زعم أن قدرته متناهية في مقدورها وكفاه بذلك خزيا.

---

(١) الجاحظ: سبقت ترجمته.

(٢) الجبائي: سبقت ترجمته.

(٣) الكرامية: سبقت ترجمتهم.

المسألة الخامسة عشرة

في بيان أوصاف الصانع في ذاته

أجمع أصحابنا على أن صانع العالم قائم بذاته غير مفتقر إلي محل وأجمعوا على أنه موجود لذاته خلاف قول سليمان بن جرير[1] في دعواه أنه موجود لمعنى يقوم به. ووصفناه بأنه شيء وذات لنفسه وبأنه غني لذاته عن الأماكن والأزمان وعن سائر

في هذه المسألة يوافق البغدادي أهل السنة والجماعة في أن الله قائم بذاته غير مفتقر إلي محل ولكن من خلال أرائه الأخرى، يستشف بأنه ينفي استواء الله على عرشه كما ذكر في موضع آخر فإن كل هذا مراده فهو باطل فأما إن كان يريد أن الله لا يحويه محل ولا يحيط به ومع ذلك فهو مستو على عرشه بائن من خلقه. ويلحق هذا الموضوع قضية الحيز والجهه. وهذه فيها أقوال:

١- من يقول (لا أقول إنه متحيز ولا غير متحيز ولا في جهه ولا في غير جهة)[2]. وهذا قول أكثر أهل الكلام والحديث.

٢. قول من يقول إنه ليس بمتحيز ولا في جهه[3] وهذا قول كثير من الكلابيه والاشعريه والكراميه.

أما رأى أهل السنة والجماعة فهو الاستفصال وهو أنها ألفاظ مجملة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ ولا قالها أحد من سلف هذه الأمة نفيا ولا إثباتا وحينئذ فإن إطلاق القول بنفيها أو إثباتها ليس من مذهب أهل السنة والجماعة بلا ريب ولا عليه دليل شرعي بل الإطلاق من الطرفين مما أبتدعه أهل الكلام الخائضون في ذلك فإن تكلمنا معهم بالبحث العقلي استفصلناهم عما أرادوه بهذه الألفاظ[4].

---

(١) سليمان بن جرير الزيدي من أئمة الرافضة كان يقدم عليا على عثمان ويكفره وكفر عثمان بالأحداث التي نقمها الناقمون وأهل السنة يكفرون بذلك انظر الفرق ٥٣، ٥٤- مقالات الإسلاميين ١/١٣٥.

(٢) انظر مجموع الفتاوي ٥/٣٠٢

خلقه ولا يصح عليه المنافع والمضار وإنما خلق المنافع والمضار لغيره لا لنفسه (وأجمعوا على أنه واحد لذاته في ذاته وعلى أنه مخالف لجميع الخلق بذاته وأجمعوا على أن وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته وكذا وصفه بأنه وتر لذاته واختلفوا في وصفه بالقدم فقال ابو الحسن) وهو أحد لذاته.

وقال ابو الحسن الأشعري[1] إنه قديم لذاته وقال عبد الله بن سعيد[2] والقلانسي[3] إنه قديم بقدم (بمعنى) هو قائم به (ومرادنا بقولنا إنه يستحق بعض الأوصاف لنفسه نريد أنه يستحقه لا لمعنى يقوم به ولا لمعنى هو فعله وأما أوصافه التي يستحقها لمعان قائمة به فسنذكرها في مسائل الأصل الرابع من أصول هذا الكتاب إن شاء الله تعالى) فهذا أصل هذا الباب فاعرفه.

وقد بحثنا هذه المسألة في موضوع آخر فلتراجع.

---

(١) أبو الحسن الأشعري: سبقت ترجمته.

(٢) عبد الله بن سعيد: سبقت ترجمته.

(٣) القلانسي : سبقت ترجمته.

الأصل الرابع

معرفة صفاته القائمة بذاته

المسألة الأولى
بيان عدد الصفات الأزلية

أجمع أصحابنا على أن قدرة الله عز وجل وعلمه وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية (واختلفوا في البقاء فأثبته صفة لله أزلية جميع أصحابه سوى القاضي أبي بكر[1] محمد بن (الطيب) الباقلاني رحمه الله فإنه منع من كون البقاء معنى زائدا على وجود ذات الباقي شاهدا وغائبا وزعم أن فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء عنه ولكن من جهة قطع الأكوان عنه.

وآختلفوا في القدم فأثبته عبد الله بن سعيد[2] القطان معنى.

وقال أبو الحسن[3] إن الله قديم لنفسه وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي بحياة وقادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة وسامع بسمع لا بأذن وباصر ببصر هو رؤية لا عين ومتكلم بكلام.

هذه الصفات السبع التي أثبتها الأشاعرة وهي صفات المعاني الأزليه والتي يثبتونها وينفون ما سواها أو يؤولونها على معاني ترجع إلى بعض هذه الصفات.

والذي عليه أهل السنة والجماعة إثبات هذه الصفات السبع وغيرها وكل ما وصف الله تعالى به نفسه أو وصفه به رسوله إثباتا بغير تشبيه وتنزيها بغير تعطيل.

---

(١) الباقلاني: سبقت ترجمته وقد ذكر هنا الكلام في كتابه التمهيد ص ٢٩٩.

(٢) عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان توفي بعد سنة ٢٤٠ انظر الفهرست لابن النديم ١٦٩-٢٧٠. الأعلام للزركلي ٤/ ٩٠ - مقالات الإسلاميين ١/ ٢٤٩.

(٣) أبو الحسن الأشعري: سبقت ترجمته.

لا من جنس الأصوات والحروف وأجمعوا على أن هذه الصفات أزلية وسموها قديمة وامتنع عبد الله بن سعيد والقلانسي[1] من وصفها بالقدم مع اتفاقهم على أنها كلها أزلية ونفت المعتزلة وأثبت البقاء له صفة أزلية جميع أصحابنا غير القاضي (أبي بكر) محمد بن الطيب فإنه أثبته باقيا لذاته وأثبت القلانسي وعبد الله بن سعيد القدم معنى قائما بالقديم .

أما إطلاق اسم القديم على الله سبحانه وتعالى فليس من فعل السلف رحمة الله عليهم وإن كان هذا اللفظ من حيث المعنى صحيحا وقد فصلنا الكلام حوله في الأصل الخامس الخاص بالأسماء من هذا الكتاب فليراجع.

القدَم من الألفاظ التي لم يطلقها السلف على الله سبحانه وتعالى ولكن تطلق في مقام الرد علي المخالف فلو قال هو ليس بقديم يقال بل هو قديم والقدم صفة أزلية لها ومثلها شيء موجود. إثبات صفة العين لله سبحانه وتعالى كما يليق به سبحانه وتعالى كما قال تعالى (ولتصنع علي عيني) [2](تجرى بأعيننا)[3] وقوله (فإنك بأعيننا)[4] ومن السلف من صرح أن لله سبحانه عينين [5].

كما يثبت أهل السنة والجماعة صفة الكلام لله سبحانه وتعالى وأن الله لا يزال متكلما إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء بكلام يقوم به وهو يتكلم بصوت يسمع وإن نوع الكلام أزلي قديم وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديما[6] وسوف نفصل في الرد عند ذكر صفة الكلام مستقلة إن شاء الله.

---

(١) القلانسي: سبقت ترجمته.

(٢) سورة طه ٣٩

(٣) سورة القمر ١٤

(٤) سورة الطور ٢٨

(٥) التوحيد لابن خزيمة ص ٣٠

(٦) منهاج السنة - لابن تيمية - ٢/ ٢٨١.

وقال أبو الحسن الأشعري[1] إنه قديم لنفسه . ونفت المعتزلة جميع الصفات الأزلية وزعمت أن كلام الله حادث واختلفوا في إرادته فنفاها النظام[2] والكعبي[3] وقالا إذا قلنا إن الله أراد من العبد شيئا أردنا به أنه أمره.

وزعم البصريون من المعتزلة أن الله سبحانه وتعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل[4].

وزعم النجار أن الله لم يزل مريدا لنفسه كما زعم أنه لم يزل عالما قادرا حيا لنفسه.

واختلفت المعتزلة في فائدة وصف الله عز وجل بأنه عالم قادر فزعم النظام أن معنى وصفه بأنه عالم قادر يفيد بأنه ليس بجاهل ولا عاجز فألزم على هذا كون الجمادات والأعراض عالمة قادرة لأنها ليست بجاهلة ولا عاجزة.

أما القدرية فعلى أصلهم فهم يثبتون الأسماء وينفون الصفات جميعا علي خلاف بينهم.

قال النظام والكعبي (إن الله غير مريد على الحقيقة وإنه لا يوصف بها إلا مجازا فإذا قلنا أن الله مريد في الأزل فمعناه أنه عالم قادر غير مكره على فعله ولا كاره له وإذا قلنا إنه مريد لافعاله فالمراد أنه خالقها ومنشؤها على وفق علمه وإذ قلنا الله مريد لافعال عباده فالمعنى أنه أمر بها[5].

أما قول البصريين أن الله مريد بإرادة لافي محل فالرد عليهم كالتالي:

إن وجود عرض لاني محال بعيد عن العقول ولو جاز ذلك فلم لا يجوز وجود سواد لافي محل وبياض لافي محل وكذا يقول في سائر الأعراض[6].

ويقول الشهرستاني في ردود على من قال بهذا القول (ويستحيل كون الإرادة لافي محل فإن الارادة جملة الأعراض واحتياج الأعراض إلي المحل صفة ذاتيه ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي)

---

(١) أبو الحسن الأشعري: سبقت ترجمته.

(٢) النظام: سبقت ترجمته.

(٣) الكعبي : سبقت ترجمته.

(٤) الأربعين في أصول الدين - للرازي - ١٥٤.

(٥) نهاية الاقدام - للشهرستاني - ٢٤٣

(٦) الفرق بين الفرق - البغدادي - ١٨٢.

وعلم ابو هاشم ابن الجبائي فساد قول أبيه بان جعل نفس الباري علة لكونه عالما وقادرا (فخالف أباه وزعم) فزعم أن الله عالم لكونه على حال قادر لكونه على حال (وزعم أن لكونه عالما بكل معلوم حالاً دون الحال التي لأجلها كان عالما بالمعلوم الآخر وكذلك لكونه قادرا على كل مقدور حال لا يقال أنها الحال التي لكونها عليها كان قادرا على المقدور الآخر) وزعم أن له في كل معلوم حالا مخصوصا وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء (مع قوله إن المعدوم معلوم) وزعم أيضا أنها غير مذكورة وقد ذكرها بقوله إنها غير مذكورة (فناقض بأول كلامه آخره) وهذا مذهب لا يعقله هو عن نفسه فكيف يناظر في تصحيحه (خصمه).

وقد شهد القرآن بإثبات علم الله عز وجل في قوله: أنزله بعلمه وقوله لا يحيطون بشيء من علمه وقوله عنده علم الساعة فإن عارضوه بقوله وفوق كل ذي علم عليم (وقالوا لو كان لله تعالى علم لوجب أن يكون فوقه عالم) قيل لسنا نقول إن الله ذو علم على التنكير وإنما نقول إنه ذو العلم على التعريف كما نقول إنه ذو الجلال

أما رأي أبي هاشم فمبنى على قوله بالأحوال ومن ذلك قوله: إذ قلنا إن الله عالم أثبتنا لله حالة خاصه هي العلم وهي وراء كونه ذاتا وهكذا في سائر الصفات)[1].

ويرى أبو هاشم أن هذه الأحوال لا تعرف على انفراد على حيالها لا موجوده ولا معدومه ولا معلومه ولا مجهوله ولا قديمة ولا محدثة ولكنها توجد مع الذات وتعرف بعلاقتها بها فقط بعلم الشيء مع غيره ولا يعلم مع حياله كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا حمساه مالم ينضم إليه جوهر آخر)[2].

وتعليل كونها لا موجوده ولا معدومه أن أبا هاشم كان يرى أن المعدوم شيء فإذا قال إن الاحوال موجوده أو معدومه أثبتها أشياء وذواتا.

وغاية أبي هاشم من ذكر الأحوال هي التخلص من إثبات الصفات حقيقة ولذلك لجأ إلى الأحوال.

---

(١) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ابن أبو علي الجبائي توفي ببغداد سنة ٣٢١ انظر الفرق بين الفرق ١٩٤ رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه.

والإكرام على التعريف ولا نقل ذو جلال وإكرام على التنكير (ومن كان ذا علم منكر نفوقه علمي وذو العلم على الإطلاق هو الله سبحانه وتعالى وليس فوقه عليم)

المسألة الثانية

قدرة الله تعالى ومقدوراته

أجمع أصحابنا (أهل الحق) علي أن لله تعالى قدرة واحدة يقدر بها علي جميع المقدورات. وخالفهم فيها ثلاث فرق: احداها زرارية من أصحاب[1] زرارة بن أعين الرافضي زعموا أن لله تعالى في كل مقدور قدرة حادثة لم يكن قبل حدوثها قادرا علي مقدورها.

فقلنا لهم إن كان قد خلق قدرة لا بقدرة عليها فهلا جاز أن يخلق سائر ما قد خلق بلا قدرة.

والفرقة الثانية كرامية[2] زعموا أن الله تعالى عز وجل إنما يقدر بقدرته علي الحوادث الحادثة وهي ملاقاته للعرش وأقواله وإرادته وإدراكه للمسموعات وإدراكه للمرئيات فزعموا أن مقدواته خمسة أجناس من الأعراض فأما أجسام العالم وأعراضه فزعموا أنه غير قادر عليها وأنه انما خلقها بقوله وإرداته (فخالفونا من وجهين أحدهما بقولهم إن الله تعالى لا يقدر علي كل معدوم بقدرته والوجه الثاني بحلول تلك الحوادث المقدورة لله تعالى في ذاته وقد بينا من يلزمهم عليه قبل هذا).

والفرقة الثالثة قدرية زعمت أن الله قادر بلا قدرة (بل لنفسه وخالفنا البصريون

والذي عليه أهل السنة والجماعة في صفة القدره هي إثبات صفة القدرة على وجه يليق به سبحانه وأن قدرته قديمه ويقدر الحوادث بقدرة أخري كما أنه عليم سبحانه بكل الامور قبل حدوثها ويعلم الحوادث بعلم آخر حين وجودها)[3].

إذن فنوع القدره قديم وإنما تجدد مقدوراته فإنه يقدر في وقته.

---

(١) الزراريه هم أتباع زرارة بن أعين كان على مذهب الأفطحية القائلين بإمامة عبد الله بن جعفر ثم انتقل إلي مذهب المرسويه وكان يقول إن الله حيا ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا حتى خلق لنفسه حياة وعلم وقدرة بعد أن خلقها لحياة وعلم وقدرة. انظر مقالات الإسلاميين ١/ ١٠ والتبصير ٢٤.

(٢) الكرامية أتباع كرام السجستاني شيخ الطائفة الكرامية وكان من عباد المرجئة انظر الفرق بين الفرق ٢٢٧ التبصير ٦٥. سبق تعريفهم

٣) رسالة في تحقيق علم الله جامع الرسائل ١/١٧٧/١٧٩.

منهم في مقدوراته وزعموا) وزعم البصريون منهم أنه لا يقدر على مقدورات غيره وإن كان هو الذي أقدرهم عليها وهم في هذا كمن زعم أن الله يخلق عموم العباد بمعلوماتهم ولا يعلم معلوماتهم وزعم المعروف منهم بمعمر[1]. أن الله إنما قدر على خلق الأجسام ولم يخلق شيئاً من الأعراض ولا قدر عليها (ويلزمه على هذا الأصل أن يكون كل حيوان أقدر من ربه لأن الواحد منها عنده يقدر على أنواع لا نهاية لها من الأعراض والله تعالى لا يقدر إلا على الأجسام فحسب فالقادر على أجناس مختلفة ينبغي أن يكون أقدر ممن لا يقدر إلا علي جنس واحد)[2].

قول المعتزلة هذا مبني على أصلهم وهو نفي الصفات ومنها القدرة وجمهورهم يقول أن قدرته هي ذاته وخالفهم بذلك أبو الهذيل بأن الله قادر بقدرة وقدرته ذاته وقد بينا الفرق بينهما في الحديث عن صفة العلم وأن غايتهم نفي الصفات.

---

(١) معمر بن عباد السلمي كان رأسا من رؤوس الضلال ومن أعظم القدريه فريه في تدقيق القول بنفي الصفات وهو من طبقة أبي الهذيل وكان رأسا للملاحده وذنبا للقدريه ومن تلامذته بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو. دس له السم فمات في خلافة الرشيد سنة ٢٢٠.

(٢) الملل والنحل - للشهرستاني - ١/٦٥.

وزعم المعروف بأبي الهذيل[1] أن مقدورات الله تعالى تفني ويبقي أهل الجنة وأهل النار[2] حينئذ خمودا في سكون دائم ولا يقدر الله بعد ذلك على ضر ولا نفع. وزعم الاسواري[3]. منهم أن الله إنما يقدر على إحداث ما قد علم أنه يحدثه ولا يقدر على إحداث ما علم أنه لا يحدثه وإن كان من جنس ما قد أحدث فيجعل مقدوراته متناهية من هذا الوجه تعالى الله عن أقوال (قول أهل الضلال) هؤلاء الكفرة علوا كبيرا.

وقول الأسواري وهو ما ذكر أعلاه وكذلك قوله (إن ما علم الله أن لا يكون لم يكن مقدورا له تعالى وهذا القول منه يوجب أن تكون قدرته متناهيه ومن كانت قدرته متناهيه ومن كانت قدرته متناهيه كانت ذات متناهيه)

ولاشك بضلال هذا القول وكفر معتقده

تعالي الله عما يقولون علوا كبيرا.

---

(١) أبو الهذيل: سبقت ترجمته.

(٢) الملل والنحل : للشهرستاني - ٥٤/١

(٣) الأسواري هو علي الأسواري كان من أتباع النظام موافقا له في جميع ضلالته وكان يقول بأن قدرة الله متناهيه وله العديد من الأقوال الشنيعه- انظر التبصير في الدين ٧٠ الفرق بين الفرق ١٦٥.

المسألة الثالثة

في علم الله ومعلوماته

قال أصحابنا (أجمع أهل الحق) أن علم الله واحد (ليس بضروري ولا مكتسب ولا عن استدلال ونظر وأجمعوا على أنه محيط بجميع المعلومات يعلم به ما كان) قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون وقد علم به أيضا استحالة المحالات وعلم علمه بنفسه وخالفهم في هذا الأصل (في هذه الجملة) فرق : منهم الزرارية والجهمية في دعواهما حدوث علم الله تعالى وأنه لا يعلم (الأشياء قبل حدوثها وقيل لهم إن جاز يحدث معلومه قبل علمه به فلا جاز أن يحدث كل شيء ولا يكون عالما به وهذا يغنى عن كونه عالما) الشيء قبل حدوث علمه به.

الحديث عن صفة العلم لله سبحانه وتعالى وأقوال المنتسبين إلى الإسلام على ثلاثة فرق:-

١- إنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم وهذا قول بعض أهل الحديث والأشعرية والكلابية.

٢- إنه يعلم المحدثات عند حدوثها وهذا هو أصل قول القدريه الذين يقولون لم يعلم أفعال العباد إلا بعد وجودها وأن الأمر أنف.

٣- إنه يعلمها قبل حدوثها ويعلمها بعلم آخر حين وجودها)[1] وهذا قول السلف.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية (لا ريب إنه يعلم ما يكون قبل أن يكون ثم إذا كان فهل يتجدد له علم آخر أم علمه به معدوما هو علمه به موجودا ثم قال عنه إنه يتجدد له علم آخر (وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول في أكثر من عشرة مواضع وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف)[2].

أما قول الأشاعرة إنه لا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفه هذا مبني على نفيهم لحلول الحوادث لأنه يلزم من ذلك التغير في ذات الله.

---

(١) جامع الرسائل ١٧٧/١

(٢) درء التعارض ١٧/١٠

والخلاف الثاني مع معمر[1] القدري (في قوله لا يجوز) فإنه لا يجوز أن يقال أن الله عالم بنفسه (ونفسه معلومة له لأن شرط المعلوم عنده كونه غير عالم به) ومن العجايب عالم بغيره وهو غير عالم بنفسه.

والخلاف الثالث مع فرقة من الكرامية زعمت أن لله علمين يعلم بأحدهما معلوماته ويعلم هذا العلم بالعلم الآخر ولا ينفصل هؤلاء ممن أثبت له علوما كثيرة (بعدد المعلومات وذلك فاسد فما يؤدي إليه مثله)

والخلاف في هذه المسألة حول حلول الحوادث في ذات الباري سبحانه وتعالى وتنزيهم لله سبحانه وتعالى في ذلك الأمر.

ويعلق ابن تيمية علي هذا الكلام بقوله : والعقل والقرآن يدلان علي أن علمه تعالى بالشيء بعد فعله قدر زائد عن العلم الأول وتسميته ذلك تغيرا أو حلولا لا يمنع من القول به (والأعلى الكمال لله تعالى من غير نقص) وما دامت أدلة الكتاب والسنة تعضده)[2].

---

(١) معمر بن عباد السلمي : سبقت ترجمته.

(٢) مجموع الفتاوي ٣٠٤/١٦

المسألة الرابعة

في سمع الإله ومسموعاته

قال أصحابنا (أهل الحق) إن سمعه صفة (واحدة) أزلية وهو يسمع بها جميع المسموعات من الأصوات والكلام وخالفهم في ذلك فرق: منهم النظام[1] والكعبي[2] وأتباعهما من القدرية في دعواهم أن كون الإله) يسمع كل مسموع سمع إدراك لا سمع علم به من غير إذن ولا جراحة وزعم الكعبي والنظام أن كون الإله سامعا إنما يفيد كونه عالما بالمسموع (وليس بمدرك له على الحقيقة وهذا باطل لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالما به في حال السمع ثم يكون عالما به في الحالة الثانية ولا

ثبت صفة سمع الله سبحانه وتعالى بالكتاب والسنة أما الكتاب قوله تعالى (فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير)[3] وقوله (وكان الله سميعا بصيرا)[4].

أما من السنة: فحديث أبي موسى (رضى الله عنه) قال كنا مع رسول الله ﷺ في غزاه فجعلنا لا نصعد شرفا أو نعلو شرفا ولا نهبط في واد الا رفعنا أصواتنا بالتكبير قال فدنا منا رسول الله ﷺ فقال (يا أيها الناس أربعوا على انفسكم فإنكم ما تدعون أصم ولا غائبا إنما تدعون سميعا بصيرا إن الذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته)[5] وقول البغدادي بأن سمعه صفة واحدة أزلية وهو يسمع بها جميع المسموعات... الخ حتى لا يقعوا في القول بحلول الحوادث فجعلوا هذه الصفة ذاتيه قديمه حتى لا يكون الله سبحانه وتعالى محلا لحلول الحوادث.. اما قول النظام والكعبي إنه عالم بالمسموعات فقال عنه ابن تيمية (إثبات كونه سميعا بصيرا وأنه ليس مجرد العلم بالمسموعات والمرئيات هو قول أهل الإثبات قاطبة من أهل السنة والجماعة)[6].

(١، ٢) النظام والكعبي: سبقت ترجمتهم.

(٢) انظر نهاية الإقدام- للبغدادي - ٣٤١ والفرق بين الفرق ١٨١

(٣) سورة غافر ٥٦

(٤) سورة النساء ١٣٤.

(٥) صحيح البخاري كتاب التوحيد - باب قوله تعالى - وكان الله سميعا بصيرا ٤/٢٧٥

(٦) شرح الاصفهانية - لابن تيمية - تحقيق د/ السعوي ص٧٣.

يكون سامعا وصح بهذا أن السمع للشيء غير العلم به) وزعمت الزرارية من الرافضة أنه لا يسمع للشيء حتى يخلق لنفسه سمعا له (كما قالوا بحدوث علمه وقدرته).

وزعمت الكرامية[1] أن سمع الإله قدرته على إدراك مسموعاته وزعموا أن السمع هو إدراكه للمسموع وهو حادث فيه وزعموا أنه لو لم يحدث فيه السمع لم يكن سامعا.

(والفرقة الرابعة قدرية البصرة قالوا إن الله تعالى لم يزل سميعا بصيرا على معنى أنه كان حيا لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد. وقال الجبائي[2] إنه كان في الأزل سميعا ولم يكن سامعا إلا عند وجود المسموع ولا يدري من أين أخذ فرقة بين السامع والسميع وهل أخذ من لغة العرب أو العجم أو من لغة شيطانه الذي اغواه وإلى الضلال دعاه واختلف أصحابنا.

ومما يدل على أن سمع الله وبصره غير علمه تفريقه سبحانه بين السمع والبصر كما في الآية المذكورة وقوله تعالى (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها)[3]. وقوله (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء)[4]. وقوله (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم[5].

فالآيات تفرق بين العلم والسمع والبصر. والعلم أعم من السمع والبصر لانه يتعلق بكل شيء أي بالواجب والممكن والمستحيل إن كل ذلك يصلح أن يكون مسموعا أو مبصرا ويجد الإنسان من نفسه معنى زائداً على العلم بالدليل أو الخبر عند السمع والبصر لا محاله أن هذه التفرقة مما يشهد بصدقها نظر ذوي الألباب فإنكارها مما لا سبيل إليه إلا عن صد وعناد[6].

أما قدريه البصره وعلى رأسهم الجبائي وابنه بقولهم إن الله سميع بصير بمعني أنه حي لا آفة فيه وهذا التأويل مما يظهر بطلانه وهذه بعض الردود عليهم.

---

(1) الكرامية : سبقت ترجمتهم.

(2) الجبائي : سبقت ترجمته.

(3) سورة المجادلة ١

(4) سورة آل عمران ١٨١

(5) سورة الزخرف ٨

وزعم الجبائي[1] وابنه أن الله لم يزل سميعا بمعنى أنه كان حيا لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد وقالا إنه لم يكن في الأزل سامعا فكذلك زعما أنه كان في الأزل بصيرا ولم يكن مبصرا وإنما صار عند وجود المسموع والمرئي. واختلف أصحابنا فيما يصح كونه مسموعا: فقال أبو الحسن الأشعري كل موجود يجوز كونه مسموعا (مرئيا). وقال القلانسي لا يسمع إلا ما كان كلاما أو صوتا وهو الصحيح وقال عبد بن سعيد المسموع هو التكلم وماله صوت وبناه على أصل في أن الأعراض لا تدرك بالحواس والذي يصح عندنا في هذه المسألة قول القلانسي وعليه أكثر الأمة).

أولا: يقال لهم أطلقتم القول بنفي الآفة ، وهو ليس بشرط بالاتفاق: فإن السميع والبصير قد يكون ذا آفة، وذا آفات كثيرة [2] فإن قيل : ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقا، بل من سلبت عنه الآفة في محل السمع. قيل لهم: هذا القول باطل أيضا، فإن من قال: السمع: هو نفي الآفة في محل السمع ولو قال السميع هو من له السمع، لكان ذلك كافيا عن ذكر المحل، وإن كان كافيا، فكأنه قال: السميع هو الذي لا آفة به، وإذا قيل ذاك فإنه يرجع الكلام الأول بعينه[3]. وإذا كان لا يلزم من نفي الآفة وجود السمع والبصر، ولا ينتفي بوجودها، فإن تفسير السمع والبصر بنفي الآفة باطل.

ثانيا: إن الذي يحسه الإنسان من نفسه معنى موجوداً لا نفياً محضاً، وقولهم: لا آفة به نفي محض، فلا يتصور الاحساس به، ويستحيل أن ترجع التفرقة بين حالتي الإدراك وعدم الإدراك إلى عدم محض، فحينئذ تنعدم التفرقة، فإن التفرقة بالعدم وعدم التفرقة سواء[4].

---

(١) الجبائي وابنه: سبقت ترجمتهم.

(٢) انظر نهاية الإقدام- الشهرستاني ص ٣٤٦.

(٣) غاية المرام - للآمدي - ص١٢٨

(٤) نهاية الإقدام - للشهرستاني ص ٤٣٧.

ثالثا: يقول الشهرستاني. وهو يرد علي الجباني. ومن معه : (نحن ندرك تفرقة ضرورية بين كون الانسان سميعا. وبين كونه بصيرا. وهما متفقان في أن معني كل واحد منها أنه حي لا آفة به. فهذه التفرقة ترجع إلى ماذا؟ فلابد من أمرين زائدين على كونه حيا لا آفة به حتى يكون بأحدهما سميعا وبالثاني بصيرا. وإلا فلتبطل التفرقة الضرورية فالذي أنفصل به السمع عن البصر وراء كونه حيا لا آفة به. فكذلك الذي انفصل به السمع والبصر عن العلم وسائر الصفات وراء كونه حيا لا آفة به.

ثم قال - أي - الشهرستاني - : ولئن ألزم الجبائي بأن يقال معنى كونه عالما قادرا أنه حي لا آفة به حتى يرد الصفات كلها كونه حيا لا آفة به لم يجد عن هذا الإلزام مخلصا[1].

رابعا: ويقول الآمدي [2] في معرض رده على الجبائي ومن معه من البصريين : «إن العقل السليم يقضي بفساد قول من فسر السمع والبصر بنفي الآفة دون العلم والقدرة وغيرها من الصفات. مع أنه لو سأل عن الفرق لم يجد عنه مخلصا. بل كل ما تخيل من منع تفسير العلم والقدرة بانتفاء الآفة فهو بعينه في الإدراك حجة لنا[3].

من مجموع هذه الردود يتضح بطلان رأي الجبائي ومن معه من البصريين في تفسيرهم السميع البصير بالحي الذي لا آفة به والله أعلم.

---

(١) انظر نهاية الاقدام - للشهرستاني ص ٣٤٧.

(٢) الآمدي : هو علي بن أبي محمد بن سالم التغلبي الآمدي الحنبلي ثم الشافعي الملقب بسيف الدين. فقيه أصولي متكلم منطقي حكيم. ولد بـ(آمد سنة ٥٥١هـ وانتقل إلى بغداد ثم إلى الشام ثم إلى الديار المصرية توفي بدمشق ٣ صفر سنة ٦٣١هـ له مؤلفات منها غاية المرام في علم الكلام وأحكام الإحكام وابكار الأفكار.

(٣) غاية المرام في علم الكلام - للآمدي - ص١٢٨، ١٢٩.

المسألة الخامسة

في رؤية الإله ومرئياته

قال أصحابنا (أجمع أهل الحق على) أن الله راء برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات (و) لم يزل رائيا لنفسه. واختلف أصحابنا فيما يجوز كون مرئيا فقال أبو الحسن الأشعري يجوز رؤية كل موجود.

(وحال رؤية المعدوم) وقال عبد الله بن سعيد القلانسي بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه (وأحالا رؤية) ومنعا من رؤية الأعراض. وزعم البغداديون من المعتزلة أن الله لا يرى شيئا ولا يرى (وتأولوا ما في القرآن من ذكر رؤيته وبصره على معنى أنه عالم بالأشياء، وقالوا إن وصفنا بأنه لا يري شيئا فمعناه أنه عالم به. وزعم البصريون منهم أن الله يرى غيره رأى نفسه ويستحيل أن يكون مرئيا . ثم إن النظام [1] منهم من زعم أنه لا مرئي إلا اللون واللون عنده جسم.

أثبت الأشاعرة رؤية الله سبحانه وتعالى وجوازها وأن المؤمنين سوف يرونه في الآخرة رؤية بصرية من جهة المقابلة. وممن خالف في الرؤية القدرية. ومن أقوالهم قول القاضي عبد الجبار (فأما أهل العدل بأسرهم والزيديه والخوارج، وأكثر المرجئة فإنهم قالوا لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر ولا يدرك به على وجه لاالحجاب مانع ولكن لأن ذلك يستحيل [2].

ويقول في موضع آخر: ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية [3].

والدليل العقلي الذي اعتمده البغدادي في إثبات رؤية الله تعالى هو: رؤية الأعراض والجواهر والأجسام. واستخدم القياس وتوصل إلى أنه: موجود وكل ما هو موجود فهو يرى.

وأما الأعراض ودليلنا على روية الأعراض التمييز بالبصر بين الأسود والأبيض وبين المجتمع والمتفرق. ولم يكن رؤية الحادث لكونه حادثا لأن من يقول ذلك يلزمه رؤية كل حادث.

---

(١) النظام : سبقت ترجمتهم.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد - القاضي عبد الجبار - ١٣٩/٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار - ٢٣٢.

وزعم الجبائي [1] أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان . وزعم ابنه [2] أبو هاشم ان المرئيات جنسان جواهر وألوان . ودليلنا على رؤية الأعراض التمييز بالبصر بين الأسود والأبيض وبين المجتمع والمفترق. وفي هذا دليل على ادراك الألوان والأكوان بالبصر. وقول من زعم أن الله عز وجل يرانا ولا يرى نفسه كقول من زعم أنه يعلم غيره ولا يعلم نفسه.

والدليل على جواز كونه مرئيا (وجوده لأنا نرى المرئيات في الشاهد ولم يجز أن يكون جواز رؤية الجوهر لكونه جوهرا) أنا سبرنا المرئيات فلم يكن جواز رؤية الجوهر لكونه جوهرا أو قائما بنفسه لأنا نرى اللون وليس بجوهر ولا قائم بنفسه. ولم يكن جواز رؤية اللون لكونه لونا ولا لكونه عرضا لانا نرى الاجسام وليست بالألوان ولا اعراض.

ولم يكن جواز رؤية الشيء لكونه معلوما أو مذكورا لأن ذلك يوجب جواز رؤية

وهذا الدليل الذي اعتمده البغدادي قد استدل به بعض الأشاعرة مثل الجرجاني في شرحه للمواقف[3]. وممن قال بضعف هذا الدليل سعد الدين التفتازاني صاحب شرح المقاصد[4] وكذلك الآمدي[5] في غاية المرام والشهرستاني في نهاية الإقدام[6].

والذي يهمنا في هذا المقام هو رأي أهل السنة والجماعة ولهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيميه (وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ماليس بجسم فإن المشهور عنهم بذلك حجتان: أحدهما وهي أشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو متلون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود وربما عددوا جهات أخري غير هذه الموجودة . ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل أنه جسم إذ لو كان كذلك لما رؤى اللون وباطل أن يرى لمكان أنه لون رد لو كان كذلك لما رؤى الجسم وإذا أبطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود.

(١ ٢) الجبائي: سبقت ترجمتهم.

(٣) شرح المواقف ، الموقف الخامس - للآبجي - ص ٢٠٠.

(٤) شرح المقاصد- سعد الدين التفتازاني - ١٩١.

(٥) غاية المرام - للآمدي - ص١٦٠، ١٦١.

(٦) نهاية الإقدام - الشهرستاني - ٣٥٧.

المعدوم. ولم يكن جواز رؤية الشيء الحادث لكونه حادثا لأن من يقول بذلك يلزمه اجازة رؤية كل حادث وذلك خلاف قول مخالفينا وإذا بطلت هذه الأقسام ولم يبق إلا الوجود صح جواز رؤية الشيء لوجوده فصح بذلك جواز رؤية كل موجود (والله سبحانه وتعالى موجود فصح رؤيته). ويدل عليه من الشرع إخبار الله عز وجل عن موسى عليه السلام في قوله: رب أرني أنظر إليك، ولا يخلو من موسى في حال هذا السؤال من اعتقاد جواز الرؤية عليه او اعتقاد استحالتها فإن اعتقد استحالتها وسألها فهو كمن سألته أن يتخذه ولدا أو شريكا مع علمه باستحالة ذلك عليه وإن كان اعتقد جواز الرؤية عليه فقد صح جوازها عليه لأن الأنبياء معصومون عن اعتقاد ما لا يليق بالله عز وجل في صفاته . فإن قالوا إنما سأل الرؤية لقومه، لأن

والمغالطة في هذا القول بينة فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته ومنه ما هو مرئي لذاته وهذه حي حال اللون والجسم فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون ولذلك لما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء إنما يرى من حيث إنه موجود فقط لوجب أن تبصر الاصوات وسائر المحسوسات فكأن يكون البصر والسمع وسائر المحسوسات الخمس حاسة واحدة وهذا خلاف ما يعقل. وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها إلى أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع والاصوات ممكنة أن ترى وهذا خروج عن الطبع وعن ما يمكن أن يعقله الانسان)[1] وزاد بيان ذلك شيخ الإسلام ابن تيميه فقال «معلوم أن الرؤية تعلق بالموجود دون المعدوم، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أو عدمي، كالذوق الذي يتضمن إستحالة شيء من المذوق، وكالأكل والشرب الذي يتضمن إستعمال المأكول والمشروب ودخوله في مواضع من الآكل والشارب وذلك لا يكون إلا عن إستماته وخلق. وإذا كانت أمراً وجوديا محضا ولا تتعلق إلا بموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته إما أن يكون وجودا محضا أو متضمنا أمراً عدميا، والثاني باطل لأن العدم لا تأثير له في الوجود المحض. فلا يكون سببا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية - لشيخ الاسلام ابن تيمية - ٣٦٢-٣٦٣.

قومه قالوا (لن نؤمن حتى نرى الله جهرة)[1]. قيل لو كان كذلك لقال إن قومي يسألونك أن ينظروا إليك ولقال الله في جوابه بهم: إنهم لن يروني على أن قومه لما سألوا المحال بقوله (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة)[2] أجابهم فقال إنكم قوما تجهلون ولم يرجع إلي الله في جوابهم فلو كانت الرؤية مستحيلة عليه لاجاب قومه ولم يرجع فيها إلى سؤال ربه الرؤية لأجلهم. فإن قيل فقوله (لن تراني)[3] يدل على نفي الرؤية ابدا لأن حرف لن على التأبيد. قيل هل على تأبيد النفي في الدنيا الا تراه قال (قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين)[4].

له، ولا يكون أيضا شرطا أو جزءا من السبب إلا أن يتضمن وجودا فيكون ذلك الوجود هو المؤثر في الوجود ، ويكون ذلك العدم دليلا عليه ومستلزما له ونحو ذلك. وهذان من الامور البينه عند التأمل. ومن قال من العلماء إن العدم يكون علة للأمر الثبوتي، أو جزء علة أو شرط علة، فإنما يقولون ذلك في قياس الدلالة مما يستدل فيه بالوصف على الحكم لا يقول أحد إن نفس العدم هو المقتضى للوجود ولا يقول إن الوصف المركب من وجود وعدم هما جميعا مقتضيان للوجود المحض. وشروط العلة من جملة أجزاء العلة التامة. وإذا كان المقتضى لجواز الرؤية، والمصحح للرؤية والفرق بين ما تجوز رؤيته وبين ما لاتجوز: إما أن يكون وجودا محضا فلا حاجة بنا إلى تعيينه، سواء قيل هو مطلق الوجود ، أم القياس بالنفس أو بالعين بشرط المقابلة والمحاذاة أم غير ذلك مما يقال إنه مع وجوده تصح الرؤية ومع عدمه تمتنع لكن المقصود أنها أمور وجوديه.

وإذا كان كذلك فقد علم أن الله هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود ، إذ وجوده هو الوجود الواجب ، ووجود كل ما سواه هو من وجوده، وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة، فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود ، وحينئذ فيكون الله - وله المثل

---

(١) سورة البقرة ٥٥.

(٢) سورة الاعراف ١٣٨

(٣) سورة الاعراف ١٤٣

(٤) سورة البقرة ٩٤

ثم قال (ولن يتمنوه)[1]، يعني في الدنيا لان الكافر يتمنى في الآخرة الموت ليتخلص من العذاب. ومما يدل علي رؤية الإله عز وجل في الآخرة قوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)[2] فإن قالوا تأولوا الآية على معنى الانتظار لا يقرن بحرف إلى ولا بالوجه، فان قالوا أن ذلك موجود في قول الشاعر: وجوه ناظرات يوم بدر. إلى الرحمن يأتي بالخلاص وقول الآخر: ويوم بذى قار رأيت وجوههم ، إلى الموت من وقع السيوف نواظر. قيل: أما البيت الاول فقد أبدل فيه يوم بكر بيدو بدر ويوم بكر هو اليوم الذي قتل فيه مسيلمة فذكر الشاعر: أن أصحابه كانوا ينظرون إليه يرجون

الأعلى- أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده. لكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك لامتناع، كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس.

بل كما لا تطيق الخفاش أن تراها لا لامتناع رؤيتها بل لضعف بصره وعجزه، كما قد لا يستطاع سمع الاصوات العظيمة جدا، لا لكونها لا تسمع بل لضعف السامع وعجزه، ولهذا يحصل لكثير من الناس عند سماع الأصوات العظيمة ورؤية الأشياء الجليلة ضعف أو رجفان ونحو ذلك مما سببه ضعفه عن الرؤية والسماع، لالكون ذلك الأمر ممتنع رؤيته وسماعه، ولهذا وردت الأخبار في قصة موسى عليه الصلاة والسلام وغيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف والعجز، والله سبحانه وتعالى قادر على أن يقويهم على ما عجزوا عنه)[3] وحقيقة القول أن شيخ الإسلام لم يقرر هذا الدليل العقلي إلا للرد على الأشاعرة الذين استدلوا بدليل وردت عليه اعتراضات الأصحاب قبل الخصوم فأورد هذا الدليل: أولا: وذلك لإثبات أن العقل الصريح لا يتعارض مع النقل الصحيح.

ثانيا: للرد على دليلهم الذي لا يقوي على المعارضة والبرهان. ثالثا: للدلالة على أن السلف لم يحجموا عن الكلام والحجج لعدم الإلمام بها وإنما لعدم جدواها وقليل نفعها وعدم الحاجة إليها عند ذوي العقول والبصائر الراجحة. رابعا: إن السلف عليهم رضوان الله قد استغنوا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ فكفوا البحث عن قول فلان وفلان واهتدوا إلى سواء الصراط فأغناهم الله

---

(١) سورة البقرة ٩٥.

(٢) سورة القيامة ٢٢، ٢٣.

(٣) بيان تلبيس الجهمية - لشيخ الاسلام ابن تيمية - جـ١ ص ٣٥٩.

منه الإتيان بالخلاص. وكان قد سمى نفسه رحمن اليمامة وهذا نظر الرؤية.
وكذلك النظر في البيت الثاني بمعنى الرؤية للموت والموت مرئى عندنا ومن رأي الميت فقد رأى موته كما أن من رأى الأسود فقد رأى سواده فأن قالوا فقد قال في آخر الآية (ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة)[1] فأضاف الظن إلي الوجه فاراد به ظن القلب وكذلك أضاف النظر إلي الوجه وأراد به نظر القلب وهو الانتظار.
قيل أن قوله تظن ليس به بإخبار عن الوجوه وإنما خطاب للنبي ﷺ أي تظن أنت اي تتيقن أن يفعل بها فاقرة والظن بمعنى اليقين في القرآن كثير، على أنه لا ينكر أن يكون ظن الكافر في الآخرة في وجهه وأن كان ظنه في الدنيا في القلب كما يكون

من فضله وزادهم تقى وإيمانا وذلك لفضل الله يؤتيه من يشاء.
خامسا: إن الأشاعرة كما ذكر البغدادي نفسه قد اتخذوا من الشاهد قياسا على الغائب وخاصة في موضوع جواز رؤية الله فلم يستقم لهم ذلك ولم يسلم لهم والحقيقة أنه في حق الله تعالى لا يجوز استخدام قياس المثل ولاقياس الشمول الذي يستوي فيه أفراده في الحكم عليه وهذه قاعدة قررها علماء الأمة، ولكن في حق الله تعالى يجوز القول بالمثل الأعلى الذي قرره الله في كتابه وها هو شيخ الاسلام يثبته ويقرره ضمن دليله هنا».
وذكر البغدادي هنا دليلين فقط من الشرع وهما قوله تعالى (رب أرني أنظر إليك)[2] والآخر قوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)[3] وأغفل العديد من أدلة الكتاب والسنة وإجماع العلماء وهنا نذكر بعضها إجمالا:
١- قوله تعالى (لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد)[4] قال الطبري : قال علي بن أبي طالب وأنس بن مالك : (هو النظر إلى وجه الله عز وجل)[5].
٢- قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)[6] عن صهيب قال قرأ رسول الله ﷺ (للذين

---

(١) سورة القيامة ٢٤، ٢٥.
(٢) سورة الاعراف ١٤٣.
(٣) سورة القيامة ٢٢، ٢٣.
(٤) سورة ق ٢٣
(٥) صحيح مسلم كتاب الايمان باب إثبات رؤية المؤمنين لربهم - مسلم بشرح النووي ١٧/٣
(٦) سورة يونس ٢٦.

الناطق في جلود قوم وفي أيديهم وأرجلهم في الآخرة وإن كان النطق في الدنيا في اللسان (وكل واحد محمول على ظاهره وفيه سقوط السؤال)

فان عارضونا بقول الله تعالى (لا تدركه الأبصار)[1] قلنا لهم ماذا تقولون أنتم في قوله (وهو يدرك الأبصار)[2] فان قال البغداديون منهم معناه: إنه يعلم الأبصار، لأن إدراك الإله عندهم بمعنى العلم دون الرؤية. قيل لهم فهلا قلتم في قوله لا تدركه الأبصار إنها لا تعلمه فهذا يوجب عليكم أن لا يكون معلوما وذلك خلاف قولكم.

أحسنوا الحسنى وزيادة) قال إذا أدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد ياأهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه فيقولون وما هو ألم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجينا من النار فيكشف الحجاب فينظرون إليه فوالله ما اعطاهم شيء أحب إليهم من النظر إليه ولا أقر لاعينهم[3].

٣- قال تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)[4] قال شارح ابن ابي العز الحنفي الطحاويه احتج الشافعي وغيره من الأئمة على الرؤية لأهل الجنة وقال الشافعي : لما أن حجب هؤلاء في السخط كان هذا دليل على أن أولياءه يرونه في الرضى).

أما من السنة فقد ذكر شارح الطحاوية[5] أنها بلغت حد التواتر رواها أصحاب الصحاح والمسانيد وقد ذكر ابن القيم قي كتابه حادي الأرواح ثلاثين حديثا بعضها مخرجه في الصحيحين أو أحدهما ومنها ما رواه أبو هريرة وأبو سعيد الخدري وهو أناسا قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا فقال إنكم ترونه كذلك)[6] وحديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال كنا جلوساً عند رسول الله ﷺ (فنظر إلي القمر ليلة أربع عشرة فقال إنكم ترون ربكم عيانا

(٢،١) سورة الانعام ١٠٣.

(٣) صحيح مسلم كتاب الصلاة باب المواقيت ١٠٥/١ كتاب الإيمان باب رؤية المؤمنين لربهم. مسلم بشرح النووي ١٧/٣.

(٤) سورة المطففين ١٦.

(٥) الطحاوية ١٥١.

(٦) أخرجه البخاري كتاب التفسير سورة ق باب قوله (وسبح بحمد ربك) الفتح ٤٦٢/٨، ٤٦٣.

وان قال البصريون منهم أراد بقوله: وهو يدرك الأبصار، أنه يراها. قيل لهم ما الأبصار التي يراها.

الله؟ فان قالوا هم المبصرون قيل أية خاصية لله تعالى في رؤية المبصرين وقد يراهم غيره وإن قالوا أراد بالإبصار المعاني التي بها تبصر المبصرون قيل فتلك المعاني هي التي لا تدركه دون المبصرين.

فإن قيل فقد علمنا بالعقل أن البصر لا يدرك شيئا فلا فائدة لحمل الآية عليه. قيل يجوز ورود القرآن بتأكيد ما دل عليه العقل كقوله: وإلهكم إله واحد وليس كمثله شيء (فإن ذلك نازل لتأكيد ما دل عليه العقل من توحيد الصانع ونفي التشبيه عنه) على أنا نثبت للآية فوائد. منها إثبات إبصارنا أعراضا خلاف قول نفاة الأعراض. ومنها إبطال قول أبي هاشم ابن الجباني أن[1] الإدراك ليس بمعنى . ومنها إثبات رؤية الأعراض خلاف قول من أحال رؤيتها لان الله سبحانه وتعالى قال وهو يدرك الأبصار وإذا صحت روية البصر (التي هي) الذي هو رؤية صحت رؤية سائر الأعراض (فبطل بهذا سائر تأويلات المخالفين) والحمد لله على ذلك.

كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته لقد خالف البغدادي في تفسير هذه الآية ويرد عليه بما يلي:

١- لقد فسر البغدادي الأبصار لأنها المعاني التي يبصر بها المبصرون أي الرؤية نفسها وهي عرض من الأعراض التي أجاز رؤيتها وعلى هذا فإنه يصبح مفهوم الآية عنده أن الله تعالى يرى رؤية شيء لأن الله منزه عن الأعراض ويستحيل في حقه ذلك. إن هذا التفسير - مع موافقة فيه للمعتزلة المعارضين - شاذ عما ذهب إليه علماء الأمة ومنهم أصحابه وقد أتى البغدادي بغرائب لم يقدم عليها غيره كتفسيره العرش بالملك كما سبق بيان ذلك، إن هذا ناتج عن عدم تفريقه بين الإدراك والرؤيه فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤيه إذا اجتمعا[2].

قال أبو الحسن الأشعري في كتابه اللمع في معنى قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو

---

(١) أبي هاشم الجباني: سبقت ترجمته.

(٢) حادي الأرواح لابن القيم تحقيق د/ السيد الجميلي دار الكتاب ١٤٠٩ ص ٣٣٤.

يدرك الأبصار»[1] قيل لهم : في الدنيا دون الآخرة لأن القرآن لا يتناقص فلما قال في آية خرى إنه (لا تدركه الأبصار) وقال أيضا (وجوه يومئذ ناضره إلى ربها ناظره)[2]. علمنا أن الوقت الذي قال إنه لا تدركه الأبصار فيه غير الوقت الذي أخبرنا أنها تنظر إليه فيه[3].

وقال في كتابه الإبانه قيل لا يحتمل أن يكون: لا تدركه الأبصار في الدنيا وتدركه في الآخره لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات، وأفضل اللذات يكون في أفضل الدارين، ويحتمل أن يكون الله عز وجل أراد بقوله (لا تدركه الأبصار) بمعنى لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا[4].

٢- إن البصر عند البغدادي لايدرك شيئا وقد استدل بالآية على ثبوت ذلك فقال: فإن قيل فقد علمنا بالعقل أن البصر لا يدرك شيئا فلا فائدة لحمل الآية عليه. قيل يجوز دون القرآن بتأكيد ما دل عليه العقل: وإلهكم إله واحد)[5] و(ليس كمثله شيء)[6].

إن هذا الجواب على المعترض يحمل دلالة الموافقة على كلامه واعتبر عدم إدراك البصر وسيلة للتنزيه كما أستدل بالآيتين السابقتين في إثبات وحدانية الله ونفي المشابهه لغيره وإذا كان هذا مفهوم الآية عنده فكيف يثبت الرؤية؟

٣- إن البغدادي قد استدل بالآية نفسها على إثبات الأعراض ورؤيتها فقال: على أن نثبت للآية فوائد: منها ثبات إبصارنا أعراضا خلاف قول نفاة الأعراض. ومنها إبطال قول أبي هاشم ابن الجبائي إن الإدراك ليس بمعنى. ومنها إثبات رؤية الأعراض خلاف قول من أحال رؤيتها لأن الله سبحانه وتعالى قال وهو يدرك الأبصار وإذا صحت رؤية البصر الذي هو رؤية صحت رؤية سائر الأعراض[7]. وهذا الاستدلال بالآية على إثبات مقدمات المتكلمين

(١) سورة الانعام ١٠٣

(٢) سورة القيامة آية ٢٢

(٣) كتاب اللمع لأبي الحسن الأشعري تحقيق د/ حمودة غرابه المطابع الأميريه القاهرة سنة ١٩٧٥ ص٦٥.

(٤) الإبانه عن أصول الديانه لأبي الحسن الأشعري حققه بشير عون مكتبة المؤيد الطائف سنة ١٤١١هـ ص٦٣.

(٥) سورة البقرة ١٥٩

(٦) سورة الشورى ١١٤

(٧) إصول الدين للبغدادي ص ١٠٢

ونظرياتهم من الأعراض والجواهر وتحريف وتأويل كلام الله يعتبر سابقة من أحد علماء الأشاعرة ومتقدميهم. وإذا كان هذا هو مفهوم الآية عند البغدادي فكيف فهمها علماء الأمة؟ قال الحافظ ابن كثير رحمه الله عند تفسير هذه الآية: في الإدراك أقوال للعلماء من السلف. أحدها: لا تدركه الأبصار في الدنيا وإن كانت تراه في الآخره ويكون الإدراك بمعني الرؤية عند هؤلاء.

ثانيها : الإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص انتقاء الأعم ومعنى الإدراك معرفة الحقيقة عند هؤلاء.

ثالثهما: إن الإدراك أخص من الرؤية لإن الإدراك بمعنى الإحاطة. ولا يلزم من عدم الإحاطة عدم الرؤية [1]. أما ابن جرير الطبري فقال: اختلف أهل التأويل في تأويل قوله تعالى (لا تدركه الأبصار)

قال بعضهم : معناه لا تحيط به الأبصار وهو يحيط بها سبحانه . وقال آخرون : لا تدركه أبصار الخلائق في الدنيا ، وأما في الآخرة فإنها تدركه وقال في هذه المقالة. الإدراك في هذا الموضع الرؤية[2].

ويقول ابن القيم : قوله عز وجل (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) والاستدلال بهذا أعجب فإنه من أدلة النفاة وقد قرر شيخنا وجه الاستدلال به أحسن تقرير وألطفه وقال لي أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله فمنها هذه الآية وهي على جواز الرؤية. أدل منها على امتناعها. فإن الله سبحانه إنما ذكرها في سيق التمدح ومعلوم أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتيه وأما العدم المحض فليس بكمال ولا يمدح به وإنما يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم إذا تضمن أمرا وجوديا لتمدحه بنفي السنة والنوم المتضمن كمال القيومية ونفي الموت المتضمن كمال الحياة ونفي اللغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة ونفي الشريك والصاحب والولد والظهير المتضمن كمال القدرة ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضمن كمال ربوبيته وإلهيته وقهره».

فلو كان المراد بقوله «لا تدركه الأبصار» أنه لا يرى بحال لم يكن في ذلك مدح ولاكمال لمشاركة المعدوم له في ذلك فإن العدم الصرف لا يري ولا تدركه الأبصار ولارب جل جلاله

(١) أصول الدين للبغدادي ص ١٠٢

(٢) تفسير الطبري.

يتعالى أن يمدح بما يشاركه فيه العدم المحض فإذاً المعنى أنه يُرى ولا يدرك ولا يحاط به)

وقال ابن عطيه ينظرون إلى الله ولا تحيط أبصارهم به من عظمته وبصره يحيط بهم فذلك قوله تعالى (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) فالمؤمنون يرون ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم عيانا ولا تدركه أبصارهم بمعني أنها لا تحيط به إذا كان غير جائز أن يوصف الله عز وجل بأن شيئا يحيط به وهو محيط بكل شيء محيط)[1]

وعلى هذا فإن المعروف عند أهل العلم من السلف هو إثبات الرؤية في الآخرة وإن الإدراك المنفي هو أمر زائد على مجرد الرؤية، وهو الإحاطة والأحاديث المتواترة تشهد لهذا المعنى فإن الذي قال (ترون ربكم عيانا) هو الذي أنزل عليه قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وبلغها للأمة وفهمها الصحابة رضوان الله عليهم فمن ذا الذي يفهم كتاب الله أكثر من أولئك؟!

(١) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح تحقيق د/ السيد الجميلي دار الكتاب العربي جـ الرابعة سنة ١٤٠٩ ص ٣٣٣. وفي طبعة دار الفكر الطبعة الأولى ٢٦٠ ت عبد اللطيف النواعير.

المسألة السادسة

إرادة الله تعالى ومراداته

أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره وعلى أن إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء كما قالوا إن أمره بالشيء نهي عن ضده وقالوا أيضا إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها فما علم منها كونه أراد كونه، خيرا كان أو شرا وما علم أنه لا يكون أراد أن يكون . ولا يحدث في العالم شيء لا يريده الله ولا ينتفى ما يريده الله (وهذا معنى قول المسلمين ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) والخلاف في هذا من وجوه: أحدها مع القدرية الذين منعوا القول بأن الله مريد على الحقيقة كالنظام والكعبي. وقد دللنا قبل هذا على فساد قولهم. والخلاف الثاني مع البصرية من القدرية في قولهم إن إرادة الله حادثة لافي محل. وقد مضى أيضا دليل فساد قولهم.

الإرادة صفة من صفات الله سبحانه وتعالى الأزليه وهي من الصفات السبع (المعاني) التي يثبتها الأشاعرة ويؤولون ما سواها. ومن الأدله على هذه الصفة قوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون[1] وقوله (فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما[2]. ومن السنة قوله ص (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)[3] والفرق في الإرادة على أقوال:

القول الأول: المعتزلة الذين منعوا القول بأن الله مريد على الحقيقة وعلى رأسهم النظام والكعبي فقال القاضي عبد الجبار (وقال إبراهيم النظام: إن إرادة الله إنما هي فعله أو أمره أو نهيه)[4].

والرد على هؤلاء بعدة أمور: أولا : إن زعمتم أنه قد كان في سلطان الله الكفر والعصيان وهو لا يريدها وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء ألا يكون كان لأن الكفر وهو الذي لا يشاؤه أكثر من الإيمان

(١) سورة يس ٨٢.

(٢) سورة الكهف ٨٢

(٣) متفق عليه الفتح ١٦٤/١ انظر البخاري كتاب العلم باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ١٩٧/١.

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد - القاضي عبد الجبار ٤/٦.

والخلاف الثالث مع الكرامية[1] في قولها أن إرادة الله حادثة في ذاته. وقد دللنا على استحالة كونه محلا للحوادث. والخلاف الرابع مع القدرية البصرية في قولهم أن الله قد يريد مالا يكون وقد يكون مالا يريد. وهذا يوجب كونه مقهورا على (مراده) ما كرهه ولأنهم (لأنهم) وافقونا على أنه لو أراد من فعل نفسه شيئا فلم يكن، يلحقه النقص والضعف كذلك إذا أراد من غيره مالا يكون يلحقه النقص. كما لو وقع من فعله مالا يعلمه لحقه النقص كذلك إذا وقع من غيره مالا يعلمه، لحقه النقص. وعلى العكس من هذا لما جاز أن يقع من غيره مالم يأمر به جاز أن يقع أيضا من فعله مالم يأمر به. فإن قالوا لو أراد السفه لكان سفيها لأن مريد السفه منا سفيه.

الذي كان وهو يشاؤه وعلى هذا فأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وهذا جحد لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله أن يكون كان ومالم يشأ لم يكن[2].

الثاني: يلزم من نفي الإرادة عن الله تعالى وصفه بالعجز وهو صفة نقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

الثالث: يرد عليهم بالردود التي ردت على نفاة الصفات. أما قول البصريين الذين قالوا إن الله مريد بإرادة حادثه لافي محل فالرد عليهم باختصار.

أولا: قول البصريين بحدوث إرادة الله تعالى باطل وذلك أنه قد ثبت أن إحداث المحدثات موقوف على الإرادة فلو كانت الإرادة محدثه لافتقر إحداثها إلى إرادة أخري ولزم التسلسل وهذا باطل)[3].

الثاني: أن الإرادة صفة قديمه بقدم موصوفها.

أما قولهم الإراده لافي محل فسبق الرد عليه

أما الأشاعرة فقالوا إن الإرادة قديمة أزلية واحدة وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ونسبتها إلي الجميع واحدة . وهذا يشبه مذهبهم في الخلق حين قالوا الفعل هو المفعول حتى لا يقولوا بحلول الحوادث. وقد رد شيخ الإسلام على الأشاعرة في قولهم السابق فقال (وكثير من العقلاء يقول

---

(١) الكرامبه : سبقت ترجمتهم.

(٢) الإبانه: لأبي الحسن الأشعري - ١٦٣.

(٣) الاربعين في أصول الدين - للرازي ١٥٣-١٥٤.

قيل مريد الطاعة منا مطيع ولا يجب أن يكون الله مطيعا وأن إراد الطاعة كذلك مريد السفه منا سفيه ولا يجب أن يكون هو سفيها بإرادة السفه فإن قيل فكيف يجوز أن يأمر الحكيم بما لا يريده (قيل قد صح ذلك ونطق به القرآن عندنا كما أمر الخليل عليه السلام بذبح ابنه ولم يرده منه وأمر إبليس بالسجدة لآدم ولم يرده منه ذلك ووجدنا) قيل وقد وجدنا في الشاهد أمثلة : منها لو رأينا حكيما يضرب مملوكا له وادعى أنه إنما يضربه لأنه لا يطيعه في أمره وادعى المضروب أنه مطيع له في كل ما يأمره به فأراد السيد تصديق نفسه فأمره بشيء لا يريده فإنه لا يريد منه ما أمره به لأن ذلك يوجب تكذيبه نفسه ويكون حكيما في ما أمره أياه بما لا يريد.

إن فساده معلوم بالإضطرار حتى قال أبو البركات ليس في العقلاء من قال هذا.

وما علم أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام وبطلانه من جهات: جهة جعل إرادة هذا غير إرادة ذاك ومن جهة أنه جعل الإرادة تخصص لذاتها ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئا حدث حتى تخصص.

أولا: تخصص بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودا وهذا ليس بشيء فلم يتجدد شيء فصارت الحوادث تحدث وتخصص بلا سبب حادث ولا مخصص)[1].

فالأشاعرة : جعلوا الاراده واحده كما جعلوا العلم واحداً حتى لا يقولوا بتجدد العلم والإرادة[2] وهذه المشكلة عند الأشاعرة مرتبطة بمذهبهم الاصلي في مسألة الصفات الاختياريه التي تقوم بالله تعالى وهم لما ألتزموا نفي ذلك في صفات الفعل كالاستواء والمجيء والغضب أثر في إثباتهم لهذه الصفات السبع.

أما رأى أهل السنة والجماعة : في الإرادة فهو أنه لم يزل مريد بإرادات متعاقبه فنوع الإرادة قديم. وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريده في وقته وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ثم بعد ذلك يخلقها فهو إذا قدرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل لكنه لم يرد فعله في تلك الحال فإذا جاء وقته وأراد فعله فالأول عزم والثاني قصد)[3].

---

(١) مجموع الفتاوي ١٦/٣٠٢

(٢) درء تعارض العقل مع النقل ٢/١٧٢.

(٣) مجموع الفتاوي ١٦/٣٠١-٣٠٢.

المسألة الثامنة

صفة حيوية الآله سبحانه

(أجمع أهل الحق) قال أصحابنا إن حياته صفة أزلية قائمة من غير روح ولا غذاء ولا تنفس خلاف قول الزرارية[1] من الروافض في دعواها أن حياته حادثة وأنه لم يكن حيا حتى أحدث لنفسه حياة وكل فاعل من شرطه أن يكون حيا.

وقد أجاز الصالحي[2] من المعتزلة كون ما ليس بحي عالما قادرا مريدا فلا يكون له على هذا الأصل دلالة على أن الصانع حي وإذا صح لنا أن الصانع عالم قادر مريد والحياة شرط في هذه الصفات عندنا، صح لنا الاستدلال بذلك على كونه حيا.

والحياة عند أكثر أصحابنا غير الروح، لأن الحياة صفة والارواح أجسام، ولله عز وجل حياة هي صفة له أزلية وليست له روح.

والأدله على ذلك «الله لا إله إلا هو الحي القيوم»[3]

«وتوكل على الحي الذي لا يموت»[4]

(١) الزرارية: سبقت ترجمتهم.

(٢) الصالحي : سبقت ترجمته.

(٣) سورة البقرة ٢٥٥.

(٤) سورة الفرقان ٥٨.

المسألة التاسعة

كلام الإله

(أجمع أهل الحق على أن كلام الله) كلام الله تعالى صفة له أزلية قائمة وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده. وزعمت الكرامية[1] أن كلامه قدرته على قوله وقوله حادث في ذاته. وزعمت القدرية أن كلام الله حادث في جسم من الأجسام.

وزعم أبو الهذيل[2] أن قوله للشيء كن عرض حادث لا في محل وسائر قوله حادث في جسم ما (وقد أبطلنا قبل هذا قول الكرامية بحلول الحوادث وأبطلنا أيضا قول من أجاز وجود قول وإرادة أو شيء من الأعراض لا في محل. والدليل على أن كلام الله صفة له أزلية لا محدثة هو أن كلامه لو كان)

يبين البغدادي في هذه المسألة منهج الأشاعرة في صفة الكلام لله سبحانه وتعالى وهذا الرأي يراه أبو الحسن الأشعري.

والرد على القدرية بقولهم وجود عرض لافي محل سبق في صفة الإرادة في المسألة السادسة.

أما رأى الأشاعرة وهو أن كلام الله معنى واحد قديم قائم بذات الله أزلا وأبدا وهو الأمر بكل ما أمر الله به والنهي عن كل ما نهى الله عنه والخبر بكل ما أخبر عنه وهم يقولون بأنه معنى قائم بالنفس دون الحروف والألفاظ ومنعوا أن يكون كلام الله بحرف وصوت. وأنه قديم أزلي فلا يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه معنى واحد لا يتجزأ.

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن قول الأشاعرة في كلام الله جزء من مذهبهم في الصفات الاختيارية والتي نفوها لأجل دليل حدوث الأجسام والأعراض الذي استدلوا به على حدوث العالم. وهذا الرأي للأشاعرة أول من ابتدعه هو عبد الله بن كلاب وهو الذي اتخذ منها وسطا بين المعتزلة والسلف في كلام الله ثم تلقفه عنه أبو الحسن الأشعري.

والأشاعرة قالوا بالكلام وأنه معنى قائم به وفسروه بالكلام النفسي وإسماع الله للملائكة إنما هو خلق إدراك لهم فقط[3].

---

(١) الكرامية : سبقت ترجمتهم.

(٢) أبو الهذيل : سبقت ترجمته.

(٣) نقض التأسيس مخطوط ٢/٥٢

ودليلنا على أن كلامه ليس بمحدث أنه لو كان حادثا لم يجز حدوثه فيه لاستحالة كونه محلا للحوادث ويستحيل حدوثه لافي محل لأن العرض لا يكون إلا في محل. ولو حدث كلامه في جسم من الأجسام لكانت الأسماء الصادرة من خصوص أوصاف الكلام راجعة إلي محله فكان محله له أمرا ناهيا مخبرا كالحياة والقدرة والعلم وإذا حدثت في محل كان المحل بها قادرا عالما حيا (وإذا استحال أن يأمر وينهي بكلام الله غيره صح أن كلامه أزلي قائم به لا بغيره).

فإن قالوا أليس قد يحدث الله تعالى في غيره نعمة وفعلا وفضلا ويكون هو المنعم المتفضل الفاعل به دون المحل الذي وقع فيه الفعل والنعمة والفضل (فما أنكرتم أنه يحدث أيضا كلاما في غيره فيكون هو المتكلم به دون المحل.

وقول البغدادي بأن الكلام صفة أزلية يقصد به الكلام وأن الله لا يتكلم بمشيئة.

أما أهل السنة والجماعة فيقولون أن الله لم يزل متكلما إذا شاء، وأن كلام الله لآدم أو لموسى أو للملائكة في كل في وقت تكلمه ومناداته أي أنه تعالى لم يناد موسى قبل خلقه ومجيئه عند الشجرة. وإن كانت صفة الكلام أزلية وقد بني أهل السنة والجماعة مذهبهم على مقدمتين.

أولهما: أن الأمور الاختيارية تقوم بالله تعالى.

ثانيهما: أن كلام الله لا نهاية له كما قال تعالى (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا)[1]

أما أقوال السلف في القرآن:

فكما قالا بن خزيمة (الذي أقول به إن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق. ومن قال إن القرآن أو شيئا منه أو من وحيه وتنزيله مخلوق. أو يقول إن الله لا يتكلم بعد ما كان يتكلم به في الأزل فهو عندي جهمي يستتاب وإلا ضربت عنقه)[2].

وسبب هذا الإشكال عند الأشاعرة هو نفي ما يقوم بالله من الصفات الاختيارية بناء على نفي حلول الحوادث ومن ثم منعوا أن يقال أن الله يتكلم متى شاء كلاما قائما به وأنه يتكلم شيئا بعد شيء.

---

(١) سورة الكهف ١٠٩.

(٢) دره التعارض ٢/٧٩، مجموع الفتاوي ٦/ ١٧٠.

قيل إن الأوصاف الصادرة من خصوص أوصاف هذه الأفعال راجعة إلى محلها لأن الفعل أو النعمة أو الفضل إن كان حياة فالمحل بها حي وإن كان قدرة أو علما أو لذة حركة فالمحل بها قادر عالم أو ملتذ متحرك كذلك خصوص أوصاف الكلام يجب أن يرجع إلي محله دون فاعله (وإذا زعمت القدرية أن محل كلام الله لا يرجع إلى شيء من الأوصاف المشتقة من الكلام فقد أبطلوا فائدة حلول الكلام في محله وإذا بطل قولهم من الوجه الذي بيناه صح أن كلام الله سبحانه وتعالى أزلي غير حادث) وإذا استحال وقوع فوائد كلام الله تعالى إلى غيره صح قيام كلامه به ووجب أن يوصف أنه صفة أزلية غير مخلوقة ولا حادثة.

وقد رد عليهم شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله (قلنا من أنكر هذا من قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل وهو قول لازم لجميع الطوائف)[1].

والنصوص الدالة على إثبات صفة الكلام لله كثيرة جدا وسوف نكتفي بذكر دليل من الكتاب وآخر من السنة للاستدلال بهما:-

أولا من الكتاب: قال تعالى (فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها)[2].

ثانيا من السنة: قول النبي ﷺ : لما صلى بهم صلاة الصبح بالحديبية (أتدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر)[3].

---

(١) منهاج السنة ٢/٢٩٨

(٢) سورة النمل ٨

(٣) رواه البخاري - كتاب التفسير - سورة الحجر ٨/ ٣٨٠

المسألة العاشرة

بيان وجوه كلام الله عز وجل

(قال أصحابنا إن كلام الله سبحانه أمر) كلام الله تعالى عندنا أمر ونهي وخبر ووعد ووعيد. ومن فوائد وجوه العموم والخصوص والمجمل والمفسر. وفي أحكامه ناسخ ومنسوخ ولا ينسخ كلامه لأنه لا يجوز عدمه ورفعه.

وقراءة كلامه بالعربية قرآن وقراءته بالعبرانية توراة (أو زبور) وبالسريانية إنجيل. والقراءة غير المقروء لأن المقروء كلام الله وليست القراءة كلامه ولأن القراآت سبع والمقروء واحد ويقال قراءة أبي عمرو وقراءة عاصم ولا يقال قرآن أبي عمرو وغيره.

ما ذكره البغدادي في هذه المسألة أعجب ما قاله الأشاعرة حيث إنه مخالف لبداهة العقول ولواقع الأمر ولاشك أن أعلام الأشاعرة ومنهم الأئمة والقضاة والفقهاء لم يكونوا ليقبلوا الإقرار بمثل هذا لولا أن هناك أصولا عقليه سلموا بها تسلطت على رؤوسهم ورقابهم لم يستطيعوا منها فكاكا ولا لها دفعا. ومناقشة هذه المسألة واضحة ويمكن إجمالها فيما يلي:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ومن المعلوم أن مجرد تصور هذا القول يوجب العلم الضروري بفساده كما اتفق على ذلك سائر العقلاء فإن أظهر المعارف أن الأمر ليس هو الخبر وأن الأمر بالسبت ليس هو الأمر بالحج وأن الخبر عن الله ليس الخبر عن الشيطان)[1]. كذلك فإن المعاني التي أخبر الله عنها في القرآن في قصة بدر وأحد والخندق ونحو ذلك لم ينزلها الله على لسان موسى ابن عمران كما لم ينزل على محمد تحريم السبت ولا الأمر بقتال عباد العجل فكيف يكون كلام الله معنى واحد.

وهذا القول مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة ولمعرفة رأيهم في هذه المسألة يقول شيخ السلام ابن تيمية (إذا قرأ الناس كلام الله تعالى فالكلام في نفسه غير مخلوق إذا كان الله قد تكلم به وإذا قرأه المبلغ لم يخرج على أن يكون كلام الله.

---

(١) التسعينية ١٧٥-١٧٦.

ونقول كلام الله في المصحف مكتوب وفي القلب محفوظ وباللسان متلو (ولا يقال إنه في المصاحف مطلقا ولا على الإطلاق أن كلام الله سبحانه في محل ولكن نقول على التقييد إنه مكتوب في المصاحف وقالوا أيضا إن نظم) ونقول إن نظم القرآن معجز خلاف قول النظام أن نظم القرآن غير معجز.

(واختلفوا في وصفه في الأزل فمن أجاز) ومن أجاز من أصحابنا خطاب المعدوم (على شرط الوجود والعقل والبلوغ).

قال إن كلام الله لم يزل أمرا ونهيا للمكلفين الذين خلقوا بعد ذلك بشرط أن يفعلوا ما أمروا به بعد الوجود والبلوغ ووفور العقول ومن لم يجز منهم خطاب المعدوم ولم يسم كلامه قبل وجود الخلق أمرا ونهيا قال إن كلامه إنما صار أمرا ونهيا عند توجه اللزوم على المكلف.

فإن الكلام كلام من قال مبتدئا أمر يأمر به أو خبرا يخبره ليس هو كلام المبلغ له عن غيره إذ ليس على الرسول إلا البلاغ المبين وإذا قرأه المبلغ فقد يشار إليه من حيث هو كلام الله فيقال هذا كلام الله مع قطع النظر عمن بلغه به العباد من صفاتهم وقد يشار إلى نفس صفة العبد كحركته وحياته وقد يشار إليهما فالمشار إليه الأول غير مخلوق والمشار إليه الثاني مخلوق والثالث مخلوق ومنه غير مخلوق)[1].

والمصحف كله يسمى قرآنا وكلام الله بقوله تعالى (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون)[2].

وقد نهى رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن على أرض العدو)[3].

فقد سمى رسول الله ﷺ المصحف قرآنا.

---

(١) منهج السلف القويم ٣/٥٨-٥٩

(٢) سورة الواقعة (٧٧ . ٧٨)

(٣) صحيح البخاري كتاب الجهاد باب كراهة السفر بالمصاحف إلى أرض العدو . الفتح ١٥٥/٦.

المسألة الحادية عشرة
بقاء الإله سبحانه

(أجمع) قال قدماء أصحابنا إن بقاء صفة له أزلية قائمة به (ولاجلها صح وصفه بأنه باق) وأحال أصحابنا كلهم بقاء الأعراض (لاستحالة قيام البقاء بها) ومنع القاضي أبو بكر محمد بن الطيب[1] من كون البقاء معنى (أكثر من وجود الشي.) وزعم أن الله باق لنفسه وكل باق يجوز فناؤه إلا الله وصفاته القائمة.

(وزعم البصريون من القدرية أن البقاء ليس بمعنى لا في الشاهد ولا في الغائب. وزعم الكعبي[2] أن الباقي في الشاهد يكون باقيا ببقاء. والله تعالى باق بلا بقاء. والكلام في إثبات بقاء الله تعالى كالكلام في إثبات علمه وقدرته وسائر صفاته). وزعمت البيانيه[3] من الروافض أن الله تعالى يفنى كله إلا وجهه وقد أبطلنا هذه البدعة.

وأهل السنة يثبتون صفة البقاء لله سبحانه وتعالى وأن كل شيء يفني ولا يبقي إلا الله تعالى (ويبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام)[4].

---

(١) الباقلاني: سبقت ترجمته.

(٢) الكعبي: سبقت ترجمته.

(٣) البيانيه : هؤلاء أتباع بيان بن سمعان التميمي وهم الذين زعموا أن الإمامه صارت من محمد بن الحنيفة إلى ابنه ومن ثم إلى بيان بن سمعان وقد زعموا أن بيان هذا بنبأ بعضهم جعله إلها وهؤلاء خارجون عن الإسلام . انظر التبصير ٧٢ والفرق ٢٥١.

(٤) سورة الرحمن. ٢٧.

المسألة الثانية عشرة

بقاء صفات الله تعالى

أجمع أصحابنا على أن لله تعالى صفات أزلية. واختلفوا في وصفها بأنها باقية فقال عبد الله بن سعيد[1] والقلانسي[2] أنها أزلية دائمة الوجود ولا نقول إنها باقية لاستحالة قيام البقاء بها (وإن كانت لا تزال موجودة) وقال أبو الحسن الأشعري إن صفات الله تعالى باقية ببقاء الباري وبقاؤه باق لنفسه ونفس بقائه بقاء له ولنفسه ولصفاته الأزلية (وهذا هو المشهور من قول أصحابنا في هذا الباب).

وأهل السنة يثبتون بقاء الله وبقاء صفاته وأنها أزلية باقية لا تفني فهو الأول فليس قبله شيء وهو الآخر فليس بعده شيء وهو الظاهر فليس فوقه شيء وهو الباطن فليس دونه شيء سبحانه وتعالى.

كما قال تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)[3].

---

(١) عبد الله بن سعيد بن كلاب: سبقت ترجمته.

(٢) القلانسي : سبقت ترجمته.

(٣) سورة الحديد ٣

المسألة الثالثة عشرة

تأويل الوجه والعين من صفاته

اختلفوا في هذه المسألة فزعمت المشبهة أن لله وجها وعينا كوجه الإنسان وعينه (وزعم بعضهم أن له وجها وعينا هما عضوا ولكنهما ليسا كوجه الإنسان وعينه بل هما خلاف الوجه والعيون سواهما).

وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلي الله تعالى صفات له. والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء. وقوله.

«ويبقى وجه ربك»[٢]. معناه ويبقى ربك ولذلك قال ذو الجلال والاكرام بالخفض. وقوله (ولتصنع على عيني)[٣]. أي على رؤية مني كما قال

ثبتت صفه الوجه والعين لله تعالى في آيات وأحاديث كثيرة منها أولا ما ورد في الوجه:- (كل شيء هالك إلا وجهه)[١] وقوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)[٢] وثبت أن النبي ﷺ استعاذ بوجه الله فقال (أعوذ بوجهك)[٤]. وهذه الصفات التي أولها الأشاعرة مثلها مثل جميع الصفات الخبريه وزعموا أن المراد بالوجه في هذه الأدله إنما هو الذات.

والحق إن إنكار صفة الوجه مخالف للكتاب والسنة ومذهب سلف الأمه.

وقد أثبت أبو الحسن الأشعري صفة الوجه فقال (فمن سألنا فقال: أتقولون إن لله وجها؟ قيل له نقول ذلك خلافا لما قاله المبتدعون)[٥].

كما أثبتها جمع من الأشاعرة ومنهم ابن فورك والبيهقي وفي ذلك يقول ابن فورك(اعلم إن إطلاق وصف الله عز وجل بأن له وجها قد ورد به نص الكتاب والسنه وذلك من الصفات ولا سبيل إلى إثباتها إلى من وجهة النقل ولو لم يرد بذلك خبر لم يجز إطلاقه إذ لا دلاله من جهة العقول تقضى ذلك فتوجبه)[٦].

---

(١) سورة القصص ٨٨

(٢) سورة الرحمن ٢٧

(٣) سورة طه ٣٩

(٤) رواه البخاري كتاب التوحيد باب كل شيء هالك إلا وجهه. الفتح ١٣/ ٤٠٠

(٥) الإبانه للأشعري ص ٤١

(٦)مشكل الحديث ١٧٢

(إنني معكما أسمع وأرى)[1]. وقوله في سفينة نوح (تجرى بأعيننا)[2]. اراد بها العيون التي جرت بها السفينة من الماء لانه قال (ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر (وفجرنا الأرض عيونا) على فالتقي الماء على أمر قد قدر)[3]. فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة والمراد بقوله كل شيء هالك إلا وجهه، بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى (خلاف البيانية من الغلاة في دعواها أن كل شيء من الإله يفنى إلا وجهه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ويقول البيهقي في صفة الوجه واليدين والعين (وهذه صفات طريق إثباتها السمع فنثبتها لورود خبر الصادق بها ولا نكيفها)[4].

أما تأويله لقوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)[5]. فهذا من التأويل العجيب حيث إن الآيه صريحه على إثبات صفة الوجه لله تعالى فإنه وصف الوجه بأنه ذو الجلال ولو كان هذا الوصف لذات الرب لقال (ذي الجلال) بالخفض لأن الموصوف وهو قوله (ربك) مجرور باضافة فلما أتى مرفوعا كان صريحا بأن الوصف للوجه.

أما العين فقد جاء إثباتها بآيات وأحاديث منها :(ولتصنع على عيني) (فإنك بأعيننا)[6]. وقوله (واصنع الفلك بأعيننا)[7].

وفي الحديث عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : ذكر الدجال عند النبي ﷺ فقال (إن الله لا يخفى عليكم إن الله ليس بأعور وأشار بيده على عينه وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافيه)[8].

وقد أول أهل الكلام العين إلي معنى البصر أو الرؤيه. وقد ذكر السلف عبارات كثيره في إثبات صفة العين ومنهم من صرح بأن لله سبحانه عينين)[9].

وقال الأشعري في الإبانه (وإن من عقيدتهم إثبات أن لله عينين بلا كيف)[10].

---

(١) سورة طه ٤٦

(٢) سورة القمر ١٤

(٣) سورة القمر ١٢

(٤) الاعتقاد للبيهقي ص ٣٠ والأسماء والصفات ٣٨٣

(٥) سورة طه ٣٩

(٦) سورة الطور ٤٨

(٧) سورة هود ٣٧

(٨) رواه البخاري كتاب التوحيد باب قوله (ولتصنع على عيني) الفتح ١٣/٤٠١

(٩) انظر التوحيد لابن خزيمه ص ٣٠

(١٠) مقالات الإسلاميين ١/٣٤٥.

المسألة الرابعة عشرة
تأويل اليد المضافة إلي الله تعالى

(اختلفوا في هذه المسألة فزعمت المشبهة) زعمت المشبهة أن يدي الله تعالى جارحتان وعضوان فيهما كفان وأصابع (ككفي الإنسان وأصابعه) وزعم بعض القدرية أن اليد المضافة إليه بمعنى القدرة. وهذا التأويل لا يصح علي مذهبه مع قوله أن الله تعالى قادر بنفسه بلا قدرة. (وزعم الجبائي)[1]. أن اليد المضافة إليه بمعنى النعمة. وهذا خطاء لأن الله تعالى أخبر أنه خلق آدم بيديه والنعمة مخلوقة والله لا يخلق مخلوقا بمخلوق ولأن الله تعالى خص آدم بهذه الخاصية ولا يجوز عند الجبائي

ورد إثبات صفة اليدين لله سبحانه وتعالى في كثير من الآيات منها (ما منعك أن تسجد لما خلق بيدي)[2]. (وقالت اليهود يد الله مغلوله غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان)[3]. (تبارك الذي بيده الملك)[4]. وقد ورد في أحاديث منها (ياأدم أما ترى الناس؟ خلقك الله بيده)[5]. وفي الحديث الأخر (يطوى الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون ثم يطوى بيده الأخرى..)[6]. وقد أثبت ذلك كثير من أئمة السلف قال الإمام ابن خزيمه (نحن نقول : الله جلا وعلا له يدان كما أعلمنا الخالق الباري في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه المصطفى ﷺ)[7]. وذكر الأشعري أن من جملة ما عليه أهل الحديث والسنة أن لله يدين بلا كيف)[8]. وقرر ذلك بالأدلة. وقال الإمام البغوي (ويد الله من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه والله أعلم بصفاته فعلى العباد فيها الإيمان والتسليم).

---

(١) سبق تعريف الجبائي.

(٢) سورة ص ٧٥.

(٣) سورة المائدة ٦٤.

(٤) سورة الملك ١.

(٥) رواه البخاري - كتاب التوحيد - باب (لما خلقت بيدي) الفتح ١٣/٤٠٣-٤٠٤.

(٦) رواه مسلم في كتاب صفة القيامة باب يقبض الله الأرض يوم القيامة.

(٧) التوحيد لإبن خزيمة ٥٦.

(٨) مقالات الإسلاميين ١/٣٤٥.

(٩) معالم التنزيل ٢/ ٥٠

تخصيص بعض المكلفين بنعمة دون بعضهم فبطل تأويله من هذين الوجهين.
وزعم بعض القدرية أن اليدين في قوله تعالى بيدي صلة ومعناه أنه خلق آدم فحسب. وهذا يوجب إبطال فائدة تخصيص آدم بها لأن الله تعالى خالق كل مخلوق.
وزعم بعض أصحابنا أن اليدين صفتان لله سبحانه وتعالى وقال القلانسي هما صفة واحدة.
وتأولهما بعض أصحابنا على معنى القدرة وهذا التأويل) وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل وذلك صحيح علي المذهب إذا أثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء ولذلك قال في آدم عليه السلام: (خلقت بيدي)[1]. ووجه تخصيصه آدم بذلك أن خلقه

ومن الأشاعرة من أثبت اليدين لله تعالى ومنهم ابن فورك [1] والباقلاني [2] والبيهقي[3] علما بأن قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)[4]. من أصرح النصوص الشرعيه في إثبات صفة اليدين لله سبحانه ومع ذلك فقد أولهما أهل الكلام وصرفوها عن ظاهرها المراد.
وكل الذين نفوا صفة اليدين قالوا إنه يلزم من إثباتها حقيقة الله التجسيم وتشبيه الله بخلقه. واستدلوا باللغة فزعوا أن اللغة تدل على ما ذهبوا إليه من تأويل ويرد على هؤلاء المتكلمين فيما يلي:
أولا: أن اليد في اللغة تطلق ويفهم منها معاني مختلفة بإختلاف سياق الكلام وتركيب الألفاظ ولكن مع إطلاقها فإنها لا تطلق على الحي إلا وله يد حقيقية.
وقد بين ذلك الإمام الدارمي في رده علي المريسي فقال (فيستحيل في كلام العرب أن يقال لمن ليس بذي يدين أو لم يكن قط ذا يدين إن كفره وعمله بما كسبت يداه وقد يجوز أن يقال بيد فلان أمرى وما لي وبيده الطلاق والعتاق والأمر وما أشبهه وإن لم تكن هذه الأشياء موضوعة في كفه بعد أن يكون المضاف إليه من ذوي الأيدي فإن لم يكن المضاف إليه من ذوي الأيدي يستحيل أن يقال بيده شيء من الأشياء)[5].

(١، ٥) سرة ص ٧٥.
(٢) مشكل الحديث ٢٢٤.
(٣) التمهيد لابن عبد البر ٢٩٥.
(٤) الأسماء والصفات - البيهقي ٣٩٩.
(٦) رد الدرامي علي المريسي ٣٨٦ ضمن عقائد السلف.

بقدرته لا على مثال له سبق ولا من نطفة ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام.

(فأما افساد تأويل المشبهة اليدين على معني العضوين فقد مضى في الدلالة على أن الله تعالى ليس بجسم والجوارح والأعضاء لا يكون لما ليس بجسم) وزعم بعض أصحابنا أن يديه صفتان وزعم القلانسي أنهما صفة واحدة.

وزعم الجبائي أن يديه نعمتان منه وهذا يبطل تخصيص آدم بهما عنده لأنه لا يجوز من الله تخصيص بعض العباد بلطف ونعمة مخصوصة في دار التكليف. وقد أبطلنا قول المشبهة بالجارحة قبل هذا.

ثانيا: لو سلمنا لهؤلاء المؤله صحة تأويلهم اليد الواردة في كثير من النصوص فإن هذا لا يتأتى في النصوص الصريحه في ذلك مثل قوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)[1].

وأهل الكلام قد أولوا هذه الصفة بالنعمة ويرد على ذلك أنها وردت بصيغة التثنيه فتفسيرها بالنعمة يجعل نعم الله على أدم محصورة بأمرين وهذا باطل.

أما تأويل اليد بالقوة أو القدرة كما ذهب إليه معظم الأشاعرة فهذا باطل لأنه يلزم من ذلك إبطال تخصيص أدم بخلقه بيديه لأن جميع المخلوقات مخلوقة بقدرة الله وقوته والآيه سبقت مساق التخصيص لأدم دون غيره)[2].

وقدعبر بعضهم بتجويز التعبير عن التثنيه عن الواحد فيقال فيه ما يلي

١- إن هذا مخالف للمشهور من لغة العرب.

٢- لم يرد ذكر النعمة بلفظ التثنيه مطلقا إما مفرد أو جمع.

٤- أن النصوص الصريحه ترد ذلك.

يقول ابن القيم رحمه الله (فهذا القبض والبسط والطي باليمنى والأخذ والوقوف عن يمين الرحمن والكف وتقليب القلوب بأصابعه ووضع السموات على أصبع والجبال على أصبع وذكر إحدي اليدين ثم قوله وبيده الأخرى ممتنع فيه اليد المجازيه سواء كانت بمعنى القدره أم بمعنى النعمة لا يتصرف فيها هذا التصرف)[3].

---

(١) سورة ص ٧٥

(٢) الإبانه - أبي الحسن الأشعري ص ٤٣

(٣) مختصر الصراعق المرسله - ابن القيم ١٥٨/٢

المسألة الخامسة عشرة

الأصل في معنى الاستواء المضاف إليه

اختلفوا في تأويل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)[1] ، فزعمت المعتزلة أنه بمعنى استولى كقول الشاعر (قد) استوى بشر على العراق أي استولى وهذا تأويل باطل لأنه يوجب أنه لم يكن مستوليا عليه قبل استوائه عليه وزعمت المشبهة أن استواءه على العرش بمعنى

ثبت استواء الله على عرشه في سبعة مواضع من كتاب الله منها قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى [1]. فأما المعتزله فقد فسروه بالاستيلاء والقهر[2].

قال القاضي عبد الجبار (إن المراد بالاستواء: الاستيلاء والاقتدار) كما قال الشاعر[3].

قد استوى بشر[4] على العراق   في غير سيف ودم مهراق

وقد أثبت الاستواء عدد من أئمة السلف وهذه بعض مقالاتهم. قال ابن مسعود (والعرش فوق الماء والله فوق العرش لا يخفى عليه شيء من أعمالكم)[5].

وقال الأوزاعي (كنا والتابعون متوافرون نقول. إن الله على عرشه ونؤمن بما وردت السنه من صفاته)[6].

وعن ربيعة الرأي أنه سئل عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) قال الاستواء غير مجهول والكيف غي معقول ومن الله الرساله وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق)[7].

وذكر ابن القيم أنه روى غير واحد بإسناد صحيح عن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال: (إن الجهمية أرادوا أن ينفوا أن الله كلم موسى وأن يكون على العرش وأري أن يستتابوا فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم)[8].

---

(١) سورة طه ٥

(٢) مقالات الإسلاميين ١/٢٨٥.

(٣) الشاعر هو الأخطل وهو شاعر نصراني.

(٤) بشر بن مروان بن الحكم الأموي أحد الأجواد كان محبا للأبهه والملك ولا يحتجب عن الناس وقد مات بالقرحة سنة ٧٥هـ. البداية والنهاية ٩/٨٧ السير ٤/١٤٦٨٤٥.

(٥) رواه بن عبد البر في التمهيد ٧/١٣٩.

(٦) رواه البيهقي في الاسماء والصفات.

(٧) رواه اللالكائي ٣/٣٩٨

(٨) إجتماع الجيوش الإسلاميه ١٣٤

كونه مماسا لعرشه من فوقه وابدلت الكرامية لفظ المماسة بالملاقات. وزعم بعضهم أنه لا يفضل منه على العرش شيء (عن عرض العرش وهذا يوجب كونه في العرش على مقدار عرض العرش). وزعم آخرون أنه أكبر من العرش وأنه لو خلق عن يمين العرش وعن يساره عرشين آخرين كان ملاقيا بجميعهما من فوقها بلا واسطة وهذا يوجب أن يكون كل عرش كبعضه فيكون متبعضا. واختلف أصحابنا في هذا فمنهم من قال أن آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله وهذا قول مالك بن أنس[1] وفقهاء المدينة والأصمعي[2] وروى أن مالكا سئل عن الاستواء فقال الاستواء معقول وكيفيته مجهولة والسؤال عنه بدعة.

ويرد على من أول الاستواء بالإستيلاء بالآتي:

إن لفظ الاستواء يرد مطلقا ويرد مقيدا بـ (إلى) و(على) و(الواو) وكل له معنى بحسبه وأمثلتها كالتالي: أ- المقيد بـ على كقوله تعالى (لتستوا على ظهوره) [3]. ب- وقوله تعالى (واستوت على الجودي) [4]. فهذه بمعنى العلو والارتفاع بإجماع أهل اللغة[5]. اما استدلالهم بقول الشاعر فيرد عليه كما يلي:

١- إن هذا البيت غير معروف في اللغة كما ذكر بن الأعرابي أن ابن أبي دؤاد أراده أن يبحث هذا المعنى في اللغة فقال والله ما أصبت هذا[6].

٢- إن نسبة هذا البيت إلى قائله غير ثابته وأنتم ياأهل الكلام لا تحتجون بالأحاديث الصحيحة فكيف تحتجون ببيت لا يعرف قائله[7].

٣- إن هذا البيت حتى لو صح فهو حجة عليهم وهو أن بشر كان أميرا على العراق ثم استوى على سريرها كما هو عادة الملوك أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه[8].

ثم يقال : لو كان إستواؤه على العرش بمعنى الملك والقهر لجاز أن يقال استوى على بني آدم

---

(١) مالك بن أنس: سبقت ترجمته.

(٢) الأصمعي: سبقت ترجمته.

(٣) سورة الزخرف ١٣

(٤) سورة هود ٤٤

(٥) انظر مختصر الصواعق - ابن القيم - ٢/١٢٦، ١٢٧

(٦) شرح السنه - للبغوي - ٣/٣٩٩

(٧) انظر الفتاوي ١٤٦/٥

(٨) مختصر الصواعق - ابن القيم - ١٣٧/٢.

والايمان به واجب. ومنهم من قال إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنيان قوم فعلا سماه إتيانا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة وهذا قول أبي الحسن الأشعري. ومنهم من قال إن استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة وهذا قول القلانسي[1] وعبد الله بن سعيد[2] ذكره في كتاب الصفات. والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره. وهذا التأويل مأخوذ من (قول) العرب ثل عرش فلان إذا ذهب ملكه وقال متمم ابن نويرة في هذا المعنى:-

---

وعلى الجبل وهذا لا يطلق.

وأما قولهم إنما خص العرش لأنه أعظم المخلوقات فيقال:-

(لو كان هذا صحيحا لم يكن ذكر الخاص منافيا لذكر العام ألا ترى أن ربوبيته لما كانت عامة للأشياء لم يكن تخصيص العرش بذكره منها كقوله (رب العرش العظيم)[3] مانعا من تعميم إضافتها كقوله (رب كل شيء) [4]. فلو كان الاستواء بمعني الملك والقهر لم يمنع إضافته إلى ما سواه)[5].

ثم إن تفسير استوى باستولى مع ما فيه من مخالفة الشرع واللغة وإجماع السلف فإنه يلزم عليه لوازم فاسده:

- أن يكون الله مغالبا على العرش قبل خلق السموات والأرض ثم استولى عليه بعد ذلك كما يدل على ذلك معني هذا اللفظ.
- كما يلزم منه نفي الاستواء الحقيقي على العرش إلا يكون فوق السموات رب ولا على العرش إلا العدم المحض وليس هناك من ترفع إليه الأيدي وأن يكون حالا في كل مكان تعالى الله عن ذلك.

أما هل يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون الله جسما فقد قال شيخ الإسلام بن

---

(١) القلانسي: سبقت ترجمتهم.

(٢) عبد الله بن سعيد : سبقت ترجمته.

(٣) سورة النمل ٢٦.

(٤) سورة الانعام ١٦٤

(٥) مختصر الصواعق ٢/ ١٤٠

عروش تفاتوا بعد عز وأمة، هووا بعد ماتالوا السلامة والبقا
وأراد بالعروش ملوكا انقرضوا.
وقال سعيد بن زائدة الخزاعي في النعمان بن المنذر:
قد نال عرشا لم ينله خائل، جن ولا إنس ولا ديار.
وأراد بالعرش الملك والسلطان. وقال النابغة:
بعد ابن جفنة وابن هاتك عرشه، والحارثين يؤملون فلاحا.
وأراد بهاتك عرش ابن جفنة سالب ملكه فصح بهذا، تأويل العرش على الملك في آية الاستواء على (ما) بيناه والله الموفق للصواب

تيمية (إن مثبتي الاستواء اختلفوا: فمنهم من يقول: هو فوق العرش وليس بجسم وهذا قول بن كلاب ومنهم من يقول هو فوق العرش وهو جسم)

ومنهم من يقول هو فوق العرش ولا أقول هو جسم ولا ليس بجسم ثم من هؤلاء من يسكت عن هذا النفي والإثبات ومنهم من يستفصل عن المراد بالجسم فإن فسر بما ينزه الرب عنه نفه وإن فسر بما يتصف به الرب أثبته)[1]. وهذا الذي يرجحه شيخ الإسلام بن تيمية . أما ادعاؤه أن آيات الصفات من المتشابه فباطل واستدلاله بقول مالك غير صحيح ومن أين هذا النقل؟

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (أما الدليل على بطلان ذلك فإني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة لا أحمد بن حنبل ولا غيره أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية ونفي أن يعلم أحد معناه وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم.

ولا قالوا : في آيات الصفات (تمر كما جاءت ونهوا عن تأويلات الجهمية وردوها وأبطلوها والتي مضمونها تعطيل النصوص عما دلت عليه، ونصوص أحمد والأئمة قبلة بينة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها ويفهمون منها بعض ما دلت عليه كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد وغير ذلك)[2]

---

(١) شرح حديث النزول مجموع الفتاوي ٥/٤١٨، ٤١٩.

(٢) الإكليل في المتشابه والتأويل - مجموع الفتاوي ١٣/٢٩٤-٢٩٥.

الأصل الخامس

معرفة اسمائه وأوصافه

المسألة الأولى

معنى الاسم وحقيقته

اختلفوا في الاسم: فقال أكثر أصحابنا إنه المسمى والعبارات عنه تسميات له وقد نصأبو الحسن الأشعري[1] على هذا القول في كتاب تفسير القرآن. وذكر في كتاب الصفات أن الاسم هو الصفة وقسمه تقسيم الصفات. وزعمت القدرية أن الاسم غير[2] (عين) المسمى، وأشاروا به إلى القول الذي سماه أصحابنا تسمية وقول الله

اختلفو في الاسم على أقوال:

القول الأول قول الأشاعرة: أن الاسم هو المسمى ووافقهم في هذا القول كثير من المنتسبين إلى السنة مثل أبي بكر بن عبد العزيز وأبي القاسم الطبري واللالكائي والبغوي [3].

القول الثاني: ويروي عن أبي الحسن الأشعري أن الأسماء ثلاثة أقسام:

١- الاسم هو المسمى كاسم الموجود.

٢- الاسم غير المسمى كاسم الخالق.

٣- الاسم لا هو ولا غير كاسم العليم القدير[4].

القول الثالث: أن الاسم غير المسمى وهذا قول الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة[5].

القول الرابع: وهو التوقف في هذه العبارات نفيا وإثباتا.

القول الخامس: كما يقول به أكثر أهل السنة [6]أن الاسم للمسمى وهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول لقوله تعالى (ولله الأسماء الحسنى)[7]. وقوله (أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى)[8].

---

(١)أبو الحسن الأشعري : سبقت ترجمته.

(٢) الاصوب هو أن الاسم غير المسمى لأن هذا هو قول الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة أما عين المسمى فهذا هو قول الأشاعرة وبعض المنتسبين إلى أهل السنة مثل اللالكائي شرح أصول أهل السنة ٢/٢٠٤ والبغوي في شرح السنة للالكائي ٢٩/٥.

(٣) انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٢/٢٠٤ وشرح السنة للبغوي ٢٩/٥.

(٤) الفتاوي ١٨٨/٦

(٥) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ١٧٢.

(٦) وللتوسع انظر شرح عقيدة الطحاوية ١٠٢/١.

(٧) الأعراف ١٨٠.

(٨) الأسراء ١١٠.

(ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها)[1] وهم كانوا يعبدون من (دون) الله المسميات، دليل على أن الأسماء ذواتها. وقوله (سبح اسم ربك الأعلى)[2] و (تبارك اسم ربك)[3] دليل عى أن اسم الرب هو الرب لأنه هو المتبارك المسبح. ولأن من قال من القدرية إن الاسم غير المسمى وجب على أصله أن لا يكون لله في الأزل اسم ولا صفة لأن الأسماء والأوصاف عنده تسميات وعبارات ولم يكن شيء منها في الأزل على قولهم.

واستدل البغدادي هذا مردود على أن الاسم هو نفس المسمى قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - [أما قوله تعالى (ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وأباؤكم[1]. فليس المراد كما ذكروه إنكم تعبدون الأوثان المساة فإن هذا هم معترفون به والرب تعالى نفى ما كانوا يعتقدونه وأثبت هذه ولكن المراد أنهم سموها ألهه واعتقدوا ثبوت الالهيه فيها وليس فيها شيء من الإلهيه فإذا عبدوها معتقدين إلهيتها مسمين لها آلهه لم يكونوا قد عبدوا إلا أسماء ابتدعوها هم ما أنزل الله بها من سلطان لأن الله لم يأمر بعبادة هذه ولا جعلها آلهه، كما قال (واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهه يعبدون)[4]. فتكون عبادتهم لما تصوروا في أنفسهم من معنى الإلهيه وعبروا عنه بألسنتهم وذلك أمر موجود في أذهانهم وألسنتهم لا حقيقة له في الخارج فما عبدوا إلا هذه الأسماء التي تصوروها في أذهانهم وعبروا عن معانيها بألسنتهم وهم لم يقصدوا عبادة هذا الصنم إلا لكونه إلها عندهم وآلهيته هي في أنفسهم لا في الخارج فما عبدوا في الحقيقة إلا ذلك الخيال الفاسد الذي عبر عنه][5].

---

(١) سورة النجم ٢٣
(٢) سورة الاعلى ١
(٣) سورة الرحمن ٧٨
(٤) سورة الزخرف
(٥) مجموع فتاوي ابن تيمية ٦/١٩٤

فإذا لم يكن لمعدوم في الأزل اسم ولا صفة. فهذه صفة المعدوم دون الإله. فإن سألونا عن قوله (ولله الأسماء الحسنى)[1] (قلنا أراد بالأسماء التسميات) فالمراد بها تسمياته لأن العديد يقع عليها لا على المسمى الواحد.

وما استدل به البغدادي بقول الله تعالى (سبح اسم ربك الاعلى)[2]. و(تبارك اسم ربك)[3]. أن اسم الرب هو الرب فيرد عليه بقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

إما احتجاجهم بقوله (سبح اسم ربك الأعلى)[1] وأن المراد سبح ربك الأعلى وكذلك قوله (تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام) وما أشبه ذلك فللناس فيه قولا معروفان كلاهما حجة عليه.

منهم من قال الاسم هنا صله والمراد سبح ربك وتبارك ربك وإذا قيل هو صله فهو زائد لا معنى له فيبطل قولهم إن مدلول لفظ اسم هو المسمى فإنه لو كان له مدلول مراد لم يكن صلة ومن قال إنه المسمى وإنه صله كما قال ابن عطية فقد تناقض فإن الذي يقول هو صله لا يجعل له معنى كما يقول من يقول ذلك في الحروف الزائدة التي تجيء للتوكيد كقوله (فبما رحمة من الله لنت لهم)[4]. و(عما قليل ليصبحن نادمين)[5]. ومن قال إنه ليس بصله فالمراد تسبيح الاسم نفسه فهذا منافض لقولهم مناقضة ظاهرة.

والتحقيق أنه ليس بصله بل أمر الله بتسبيح اسمه كما أمر بذكر اسمه والمقصود بتسبيحه وذكره هو تسبيح المسمى وذكره فإن المسبح والذاكر إنما يسبح اسمه ويذكر اسمه فيقول سبحان ربي الأعلى. فهو نطق بلفظ ربي الأعلى والمراد هو المسمى لهذا اللفظ فتسبيح الاسم هو تسبيح المسمى[6].

---

(١) سورة الاعراف ١٨٠.

(٢) سورة الاعلى ١

(٣) سورة الرحمن ٧٨

(٤) سورة آل عمران ١٥٩

(٥) سورة المؤمنون ٤٠

(٦) مجموع الفتاوي ١٩٨/٦-١٩٩

المسألة الثانية

بيان مأخذ أسماء الله عز وجل

(اختلفوا في هذه المسألة فزعم البصريون) زعم البصريون من القدرية أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس . (وأجمع) وقال أهل السنة إنها مأخوذة من التوقيف وقالوا لا يجوز إطلاق إسم على الله من جهة القياس وإنما يطلق من اسمائه ما ورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة أو أجمعت الأمة عليه (وتبعهم الكعبي على ذلك). واختلف أصحابنا في أسماء المخلوقات: فأجاز الشافعي[1]. رضي الله عنه فيها القياس ومنعه بعضهم.

وهذه المسألة مما وافق فيها الأشاعرة أهل السنة والجماعة على قول أن أسماء الله توقيفية خلافا للمعتزلة الذين قالوا إنها مأخوذة من الإصطلاح والقياس وأنه لا يجوز إطلاق اسم على الله من جهة القياس إلا من باب الرد على الخصوم بقدر الحاجة كما سيأتي تفصيله.

أما أسماء الحيوانات فالقياس فيها جائز لإنه لا يترتب على ذلك شيء. إلا أن الأشاعرة في تطبيق تلك النقطة عمليا خالفوا أهل السنة والجماعة في بعض المسائل ومنها:

١- إنهم أطلقوا بعض الأسماء لله وإن لم يرد بها نص ولا إجماع مثل اسم القديم والذات وغيرها وسيأتي بيان ذلك. وقد بين شيخ الإسلام هذا الأمر وناقش هذا الخلاف فقال: إن المسلمين في أسماء الله على طريقتين:-

الأولى: إن أسماءه سمعيه شرعيه فلا يسمى إلا بالأسماء التي جاءت بها الشريعة فإن هذه عبادة والعبادة مبناها على التوقيف.

الثانية: ما صح معناه وكان معناه ثابتا له لم يحرم تسميته به فإن الشارع لم يحرم ذلك علينا فيكون عفوا.

والصواب هو أن يفرق بين أن يدعى بالأسماء أو يخبر به عنها فإن دعى لم يدع إلا بالأسماء الحسنى كما قال تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه)[2].

---

(١) الشافعي: سبقت ترجمته.

(٢) الاعراف ١٨٠.

والدليل على المنع من القياس في أسماء الله عز وجل، ان العبد لا يضع لمولاه اسما كما لا يضع الولد لأبيه اسما وإنما يضع الأب للولد والسيد للعبد اسما. ولأن الله موصوف بأسماء لا يوصف بما في معناها نحو صفته بأنه جواد كريم ولا يوصف بأن سخي ويقال إنه قديم ولا يقال عتيق وإن كان ذلك في معنى القديم (ويقال رحيم ولا شفيق) وفي هذا دليل بطلان القياس في أسمائه.

وأما الإخبار عنه فإنه بحسب الحاجة فإذا احتيج تفهيم غير المراد إلى أن يترجم أسماؤه بغير العربية أو يعبر باسم له معنى صحيح لم يكن ذلك محرما)[1].

ويقول كذلك (وأما إذا أحتيج إلى الإخبار عنه مثل أن يقال ليس هو بقديم ولا موجد ولا ذات قائمة بنفسها ونحو ذلك فقيل في تحقيق الإثبات بل هو سبحانه قديم موجود وهو ذات قائمة بنفسها وقيل ليس بشيء. فيقال بل هو شيء. فهذا سائغ وإن كان لا يدعي بمثل هذه الأسماء التي ليس فيها ما يدل علي المدح كقول القائل: ياشيء.)[2].

وكذلك يقول ابن تيمية مؤكدا ما سبق ، ويفرق بين دعائه والإخبار عنه فلا يدعي إلا بالأسماء الحسنى. وأما الإخبار عنه فلا يكون باسم سيء لكن قد يكون باسم حسن أو باسم ليس بسيء وإن لم يحكم بحسنه وإن كانت أسماء المخلوق فيها ما يدل على نقصه وحدوثه وأسماء الله ليس فيها ما يدل على نقصه ولا حدوثه بل فيها الأحسن الذي يدل على الكمال وهي التي دعي بها وإن كان إذا أخبرنا عنه يخبر باسم حسن أو باسم لا ينافي الحسن ولا يجب أن يكون حسنا وأما في الأسماء المأثورة فما من اسم إلا ويدل علي معني حسن)[3].

---

(١) الجواب الصحيح لشيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق د. ناصر العقل ٢/٢٠٣.

(٢) الفتاوي ٩/٣٠١- درء تعارض العقل مع النقل ١/٢٩٧-٢٩٨.

(٣) مجموع الفتاوي ٦/١٤٢-١٤٣.

المسألة الثالثة

بيان أقسام اسمائه

ذكر النحويون أن الأسماء ثلاثة أنواع: اسم متكون واسم مضمر واسم مبهم. والمتكمن معروف. والمضمر مثل أنا وأنت وهو والياء في لي وبي ومنى وعني والهاء في به وله (والتاء في مثل ضربت وفعلت بالفتح والضم والكسر في خطاب المؤنث والكاف في نحو أكرمك) والمبهم مثل من وما وأين وحيث ونحوها (وجميع هذه الوجوه الثلاثة داخلة في أسماء الله عز وجل لأن أسماءه التي ورد الشرع بها متمكنة) وأسماء الله عز وجل متمكنة. ويجوز الخبر عنه بالأسماء المبهمة كقوله (ولا أنتم عابدون ما أعبد)[1].

وقول القائل منا لغيره: اعبد من خلقك، واشكر من رزقك ويريد بمن ربه عز وجل. ويجوز الخبر عنه بالمضمرات أيضا كقوله (له ما في السموات وما في الأرض)[2].

- المتمكن هو الظاهر مثل كلمة محمد في قولنا (محمد عاقل).
- المضمر أي غير ظاهر مع أنه موجود مستقر مثل الفاعل في قولنا أكرم صديقك لأن الفاعل مستتر وجوبا تقديره أنت.
- المبهم لا يتضح المراد منه ولا يتحدد معناه إلا بشيء آخر وهو أمران:-

الأول: اسم الإشارة مثل هذا نافع.

الثاني: الاسم الموصول مثل الذي بني الهرم مهندس بارع.

٤- الاسم الزائد المختص لتأكيد المعنى وتقويته ومن أمثلته كلمة (ذا).

ومثال قول الشاعر:-

دعى ماذا علمت سأتقيه

ولكن بالمغيب خبريني[3].

---

(١) سورة الكافرون ٣

(٢) سورة البقرة ٢٥٤

(٣) انظر النحو الوافي - عباس حسن - ص ٣٢.

وكقولنا في الدعاء اللهم لك الحمد وإليه المصير ونحو ذلك.
والثاني مشتق له من فعل غيره كمعبود ومشكور (ونحو ذلك). وكل ما كان مشتقا له من فعل فليس من أسمائه الأزلية.
والأسماء المتمكنة في (عند أهل اللغة) ثلاثة أنواع: ثلاثي ورباعي وخماسي وكل اسم جاء علي حرفين كيد ودم فقد حذف منه حرف أصلي كحذف الياء من يد (ولذلك رجعت الياء في التصغير والجمع) وإن جاء اسم على أكثر من خمسة أحرف فبعض حروفه زائد. ولا يكون الحروف الأصلية في الاسم أكثر من خمسة. وقد وجدنا كل ما ورد به الشرع من أسماء الله عز وجل ثلاثيا في حروف الأصلية وما زاد من أسمائه على ثلاثة أحرف فبعض حروفه زائد نحو المقتدر فان الميم والتاء زائدتان (وجملة

والاسم إذا إطلق عليه جاز أن يشتق منه المصدر والفعل فيخبر به عنه فعلا ومصدرا نحو السميع البصير القدير يطلق عليه منه السمع والبصر والقدرة ويخبر عنه بالأفعال من ذلك نحو (قد سمع الله)[1].
(فقدرنا فنعم القادرون)[2]. هذا إن كان الفعل متعديا. فإن كان لازما لم يخبر عنه به نحو الحيي بل يطلق عليه الاسم والمصدر دون الفعل. فلا يقال حيي.
والصحيح على مذهب أهل السنة والجماعة أن جميع أسماء الله أزلية والمشتقة من أفعاله سبحانه وتعالى أزلية وذلك مثل الخالق والرازق فهي مشتقة من صفة الخلق والرزق. ولكن بعض الأفعال التي فعلها الله سبحانه وتعالى مقيده في مقام الرد على بعض الضالين فلا يجوز إطلاقها على الله سبحانه وتعالى . يقول ابن القيم:
(لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق كما غلط بعض المتأخرين فجعل من إسمائه الحسني المضل، الفاتن، الماكر. تعالي الله عن قوله فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه منها إلا أفعال معينة مخصوصة فلا يجوز أن يسمى باسمائه المطلقة)[5].

---

(١) سورة المجادلة ١
(٢) سورة المرسلات ٢٣
(٣) بدائع الفوائد - لإن القيم - ١٦١/١ شرح الأسماء الحسنى - سعيد بن وهف القحطاني ص٧٠.
(٤) سورة البقرة ٢٥٤
(٥) بدائع الفوائد - لابن القيم - ١٦٢/١

اسمانه قسمان مشتق وغير مشتق. فالمشتق منها نوعان أحدهما) ثم يتنوع جميع ذلك نوعان أحدهما مشتق من صفة له قائمة به. وهذا النوع منه اسم له ازلي كالقادر والعالم والحي والسميع والبصير والمريد والمتكلم. والثاني مشتق له من فعل وهو ليس بأزلي) وذلك نوعان أحدهما: مشتق من فعله كالخالق والرازق والمنعم ونحو ذلك.

المسألة الرابعة

بيان الادلة على اسماء الله تعالى

أما دليل العبارة عن اسمائه فليس إلا الشرع. وأما الدليل على معاني أسمائه فإن منها ما يدل عليه فعله نحو كونه قادرا عالما مريدا فإن الفعل لا يقع إلا من قادر ولا يصح كونه محكما متقنا إلا من عالم ولا يصح اختصاص الفعل بحال دون حال إلا ممن يريد تخصيصه به. ومنها ما يدل عليه صفة من صفاته نحو كونه حيا يدل عليه كونه قادرا مريدا لأن هذه الصفات مختصة بالحي (ولا يصح وصف من ليس حيا بها).

وقد أجاز الصالحي[1] كون الميت عالما قادرا مريدا ولا دليل له على أصله على كون الإله حيا. وزعمت الكرامية[2] أن أوصاف الحي كلها تصح للميت إلا كونه قادرا. فلا يأمنون على هذا الأصل أن يكون كل جماد رأوه عالما مريدا سامعا مبصرا غير أنه لا يقدر على فعل ولا على نطق. ومنها ما يجب إثباته لله عز وجل لاجل نفي النقص عنه نحو كونه سميعا لنفي الصم عنه وبصيرا لنفي العمى عنه.

وعندما يصح كونه محكما فإن فاعل هذا الشيء يسمى حكيما ويطلق عليه صفة الحكمة.

الملاحظ على البغدادي أنه يرجع جميع الأسماء التي يثبتها إلى الصفات السبع التي أثبتها الأشاعرة وهي صفات المعاني.

وأهل السنة والجماعة يثبتون كل اسم ويثبتون الصفة التي استلزمها هذا الاسم ولا يتقيدون بالسبع الصفات التي اكتفى بها الأشاعرة وأثبتوها وأولوها ما سواها.

---

(١) الصالحي : سبقت ترجمته.

(٢) الكرامية : سبقت ترجمتهم.

ومتكلما لنفي السكوت والخرس عنه (ومن أصحابنا من قال إن الكلام واجب لله تعالى من جهة دلالة فعله عليه كالقسم الأول. لأن إرسال الرسل فعل منه ولا يصح الإرسال ممن لا يكون له قول. لأن المرسل إنما يرسل من يبلغ عنه قوله وأمره ونهيه) فهذه وجوه الأدلة العقلية على معان أسماء الله تعالى عندنا (فأما إطلاق التسميات من معاني أسمائه فطريقة الشرع كما بيناه قبل هذا).

وإثبات اسم السميع فيه إثبات للسمع كما يليق بالله سبحانه وتعالى لأن نفي الصم لبس بكمال. وكذلك إثبات البصر لله سبحانه وتعالى وأنه يرى ويرى.

وكذلك إثبات الكلام لله سبحانه لإن السكوت هو عدم الكلام والخَرَس هو عدم القدرة عن الكلام وسوف يفصل الحديث عن صفة الكلام في موضعه.

المسألة الرابعة

عدد أسماء الله الحسنى

قال الله تعالى :(ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه)[1] وفي حديث سفيان بن عينية عن أبي الزناد عن عبد الرحمن بن هرمز عن أبي هريرة مرفوعا : (إن لله عز وجل تسعا وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة)[2]. وفي رواية شعيب ابن أبي حمزة عن ابي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة بيان تفصيل تسعة وتسعين اسما. وفي القرآن من أسماء الله تعالى مالم يذكر في هذا الخبر كرفيع الدرجات ونحو ذلك.

وكل ما نطق به القرآن من أسماء الله تعالى أو وردت به السنة الصحيحة أو أجمعت

ومن الأحاديث الواردة في هذا الباب:

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال (لله عز وجل تسعة وتسعون اسما مائة إلا واحد من أحصاها دخل الجنة)[3].

٢- وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال (إن لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد إنه وتر يحب الوتر من أحصاها دخل الجنة)[4].

٣- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (إن لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد من حفظها ومن أحصاها دخل الجنة)[5].

وسبب ذلك هذه الأحاديث أن كل حديث ورد فيه زيادة وهي موجودة في الصحاح ولكمال الفائدة ذكرتها وقد ورد زيادة على رواية البخاري بذكر هذه الأسماء وهي:-

هو الله لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق الباريء المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العليم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المغيث الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المحيط الباعث

---

(١) سورة الاعراف ١٨٠.

(٢، ٣ ، ٤) رواه البخاري في كتاب الشروط باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الاقرار الفتح ٤١٧/٥

(٥) رواه مسلم كتاب الذكر والدعاء باب ٢.

عليه الأمة من أسمائه تعالى فجائز إطلاقه وما خرج من هذه الأقسام فلا يجوز وصف الله عز وجل به. ومن سماه بالقياس صار من القياس في إياس.

الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصى المعيد المبدي. المحيي المميت الحي القيوم الماجد الواجد الواحد الاحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الاول الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرؤوف الملك المالك ذو الجلال والإكرام المقسط الجامع الغني المغني المانع المنال الضار النافع النور الهاد البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور)[1].

(١) رواه الترمذي كتاب جامع الدعوات انظر صحيح الترمذي للألباني جـ٣ رقم الحديث ٢٧٨٦ ، رواه ابن ماجه جامع الدعوات انظر جـ٢ ، ص٣٣ رقم الحديث ٣١١٣ ، ٣١١٤.

المسألة السادسة

تفسير الخبر والوارد في عدد اسمائه

وقد وصف الله تعالى أسماءه (بنعت) الحسنى لأن الأسماء جماعة والجماعة مؤنثة والحسنى بناء على فعلي والألف فيها علامة التأنيث وهذا كقول الله تعالى (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) لأن الآيات مؤنثة وتذكير الحسنى والكبرى الاحسن والأكبر. ولو قيل في أسمائه الحسن بضم الحاء وفتح السين لجاز كما قال الله تعالى (إنها لاحدى الكبر)[٢]. وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة وتسعين المنع من الزيادة عليها، لورود الشرع بأسماء له سواها.

وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين.

وصف الله تعالى أسماءه بأنها حسنى

هي غاية في الحسن والكمال فلا حاجة لتأويلها بحجة أنها غير لائقة به وهو الذي أظهرها لعباده ليعرفوه بها فلا ينتحلوا له أسماء من عند أنفسهم كما فعل المشركون بل بعد معرفتهم له بأسمائه الحسنى يتعبدونه بها كما قال تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك)[٣].

---

(١) سورة النجم ١٨

(٢) سورة المدثر ٣٥

(٣) سورة محمد ١٩.

وقال إنما (خص) حصر أسمائه التي يجب الإيمان بمعانيها (بتسعة وتسعين) لأنها في الجملة مائة اسم والأعظم منها مكتوم لا يطلع (الله) عليه إلا من أكرمه الله عز وجل به وعند العباد منها تسعة وتسعون وإنما كان الكمال في مائة لأنها منتهى العدد، لأن الأعداد (أربعة أجناس آحاد وعشرات ومئون وألوف ثم المئون ابتداء آحاد لأنها لتنبعها عشرات الألوف ومنات الألوف وألوف الألوف ثم الألوف ابتداء ثالث يتبعه عشراته ثم هكذا على التكرير ومن الواحد إلي المائة آحاد وعشرات ومنات لا تكرير في أجناسها وبان بهذا أن كمال العدد مائة قد استأثر الله تعالى بواحد من أسمائه المائة وعرف عباده منها تسعة وتسعين.

وأخرجه الترمذي من رواية الوليد بن مسلم عن شعيب وسرد الأسماء وقال ابن عطية في تفسيره[1] إنه تواتر عن أبي هريرة فقال في سرد الأسماء نظر فإن بعضها ليس في القرآن ولا في الأحاديث الصحيحة ولم يتواتر الحديث من أصله وإن خرج في الصحيح.

وقال ابن حجر رحمه الله :- والروايتان اللتان ذكرتا الأسماء عند الترمذي وعند ابن ماجه يرجعان إلى طريق الأعرج وفيها اختلاف شديد في سرد الأسماء والزيادة والنقص.

وقد ورد سرد الأسماء في طريقة ثالثة أخرجها الحاكم في المستدرك وقد إختلف العلماء في سرد الأسماء هل هو مرفوع أو مدرج على قولين:

فذهب الأكثرون على أنه مرفوع: وذهب آخرون على أن اليقين مدرج[2].

وقد ضعف الحديث أيضا جماعة فقال الداودي: لم يثبت أن النبي ﷺ عين الأسماء المذكورة وقال ابن العربي يحتمل أن تكون الأسماء تكملة الحديث المرفوع ويحتمل أن تكون من جمع بعض الرواة وهو الأظهر عندي. وقال أبو الحسن القابسي: أسماء الله وصفاته لا تعلم إلا بالتوقيف من الكتاب أو السنة أو الإجماع. ولا يدخل فيها القياس[3].

---

(١) تفسير ابن عطيه

(٢) فتح الباري ١١/٢١٩

(٣) فتح الباري ١١/٢٢٠

وقيل ثلاثة انواع آحاد وعشرات ومئون[1] ثم الالوف ابتداء ثان يتبعها عشراتها ومئنوها. وقيل أن العدد نوعان زوج وفرد . والفرد أفضل من الزوج وفي الحديث :(إن الله وتر يحب الوتر)[2] وإذا صح أن الفرد أفضل من الزوج وأول الأفراد واحد وآخرها تسعة وتسعون، أنعم الله على عباده بأكمل الأفراد عددا من اسمائه.
(فأمرهم أن يدعوه بها وهي تسعة وتسعون اسما). وأما قوله: من أحصاها دخل الجنة. فلم يرد من أحصاها لفظا اذ قد يحصيها المشرك والمنافق وليسا من أهل الجنة.

واختلف في هذا العدد هل المراد به حصر الأسماء الحسنى في هذا العدد أو أنها أكثر من ذلك ولكن اختصت هذه بأن من أحصاها دخل الجنة؟
فذهب الجمهور إلي الثاني ونقل النووي اتفاق العلماء عليه فقال ليس في الحديث حصر أسماء الله تعالى وليس معناه أنه ليس له اسم غير هذه التسعة والتسعين إنما المقصود بالحديث أن هذه الأسماء من أحصاها دخل الجنة فالمراد الإخبار دخول الجنة بإحصائها لا بالإخبار بحصر الأسماء.
ويزيده قوله ﷺ في حديث ابن مسعود الذي أخرجه أحمد وصححه ابن حبان (أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك)[3].
وعن مالك بن كعب الأحبار (وأسألك باسمائك الحسنى ما علمت منها وما لم أعلم)
وقال الخطابي: في هذا الحديث إثبات هذه الأسماء مخصوصة بهذا العدد ليس فيه منع ما عداها من الزيادة وإنما التخصيص لكونها أكثر الأسماء وأبينها معنى.

---

(١) وقد فصل الكلام في هذا ابن حجر في فتح الباري ١١/٢٢٥.
(٢) رواه الترمذي والنسائي وأبو داود ١/١٤١- الألباني ٣٧١.
(٣) رواه أحمد ١/٣٩١- وصححه الألباني انظر تخريج الكلم الطيب ص٧٣.

وإنما أراد من أحصاها من علمها واعتقدها من قولهم فلان ذو حاصة إذا كان ذا معرفة بالأمور ومنه قول الشاعر:-

وإن لسان المرء مالم يكن له　　حصاة على عوراته لدليل

فكل من عرف أسماء الله تعالى واعتقدها ومات على ذلك فهو من أهل الجنة.

وأما قوله من أحصاها وفي رواية من حفظها فالإحصاء ينطبق على عدة معان كما ذكرها الخطابي ومنها:

١- أن يعدها حتى يستوفيها يريد أنه لا يقصر على بعضها.

٢- المراد بالإحصاء الإطاقة والمعنى القيام بحق هذه الأسماء والعمل بمقتضاها.

٣- المراد بالإحصاء الإحاطة بمعانيها.

وقيل من أحصاها عرفها وقيل عدها معتقدا وقيل أحصاها يريد وجه الله وإعظامه وقيل عمل بها. وليس المعنى حفظها وسردها ولا يعمل بها فيكون كمن حفظ القرآن ولم يعمل بما عمل بما فيه(١). أما الحديث عن اسم الله الأعظم قد ذكر في ذلك ابن حجر في فتح الباري أربعة عشر قولا(٢). ومن أشهرها أنه (الله) لإنه اسم لم يطلق على غيره.

ومنها (الله الرحمن الرحيم) واستند على ما أخرجه ابن ماجه عن عائشة أنها سألت النبي ﷺ أن يعلمها الاسم الأعظم فلم يفعل ومنها (أنه الحي القيوم).

---

(١) فتح الباري - لابن حجر العسقلاني - ١١/٢٢٩.

(٢) فتح الباري - لابن حجد العسقلاني - ١١/٢٢٧

المسألة السابعة

اقسام اسمائه من طريق المعنى

أسماء الله تعالى على ثلاثة اقسام: قسم منها يستحقه لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود وذات وغني ونحو ذلك. وقسم منها يستحقه لمعنى قام به كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير. وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والغافر ونحو وذلك. وأما ما اشتق منها عن فعله فليس من أسمائه الأزلية خلاف قول الكرامية في دعواها أن الله عز وجل لم يزل خالقا رازقا قبل وجود الخلق والرزق منه ووافقونا في أنه لا يجوز أن يقال أنه لم يزل خالقا للعالم بهذه الإضافة.

وهذا التقسيم الذي ذكر هو قول أبي الحسن الأشعري كما بينا ذلك في المسألة الأولى.

أما أسماء الله المشتقة عن أفعاله سبحانه وقوله خلاف قول الكراميه في دعواها أن الله لم يزل خالقنا رازقا قبل وجود الخلق والرزق. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

(وتلخيص الكلام هنا كونه خالقا وكريما هل هو لأجل ما أبدعه منفصلا عنه في الخلق والنعم، أم لأجل ما قام به من صفة الخلق والكرم.

الثاني هو قول الكراميه والحنفيه وكثير من أهل الحديث وأصحابنا في أحد القولين بل في أصحهما وعليه يدل كلام الامام أحمد وغيره من علماء السنة.

وعلى هذا القول يقال: إنه لم يزل كريما وغفورا وخالقا كما يقال لم يزل متكلما. والخلاف مع الأشاعرة في هذه المسألة بناء على قولهم إن الخلق هو المخلوق وعلى هذا فقول أصحابنا كان خالقا في الأزل، إما بمعنى القدره التامه كما يقال سيف قاطع وعلى هذا المعنى فالخلق من الصفات النسبية الإضافية)[1].

ومنهج أهل السنة والجماعة أن كل اسم يستلزم صفة اما بمطابقة أو تضمنا، وليس كل فعل يستلزم اسما[2].

---

(١) مجموع الفتاوي ٦/٢٧٢.

(٢) انظر معارج القبول - للشيخ حافظ الحكمي - مطبوعات الإفتاء ص٧٨.

المسألة الثامنة

فيما دل من اسمائه على ذاته فحسب

هذا النوع من أسمائه كثير، منها شيء وموجود وملك وقدوس وعلى وعظيم وكبير وجليل ومجيد وحق وواحد ومتين وأول وآخر وغني ومتعال (وأصحابنا متفقون على أن الله تعالى ذكره مستحق لهذه الاوصاف خلاف قول من قال إنه موجود) وزعم سليمان[1] بن جرير الزيدي أن الله موجود لمعنى به وإن ذلك المعنى لا موجود ولا معدوم. واختلف أصحابنا في معنى الإله: فمنهم من قال إنه مشتق من الإلهية وهي قدرته على إختراع الأعيان وهو اختيار أبي الحسن الأشعري[2] وعلى هذا القول يكون الإله مشتقا من صفة وقد قال القدماء من أصحابنا إنه يستحق هذا الوصف لذاته.

ذكر الخلاف في معنى الإله:

اختلفوا في ذلك هل هو جامد أو مشتق؟

والصحيح إنه مشتق.

وذكر سيبويه عن الخليل : أن أصله إله مثل فعال.

والذين نفوا أن يكون مشتقا مثل السهيل وأبو بكر بن العربي قالوا: إن الاشتقاق يستلزم مادة يشتق منها واسمه تعالى قديم والقديم لا مادة له مستحيل الاشتقاق

والذي قالوا إنه مشتق قصدوا أنه دال على صفة له تعالى وهي الإلهيه كسائر أسمائه الحسنى)[3].

---

(١) سليمان بن جرير الزيدي هو: رأس الفرقة السليمانية أو الجريرية منهم كان يقدم على علي عثمان ويكفره عند الأحداث التي حصلت وأهل السنة يكفرون سليمان بن جرير لإنه كفر عثمان انظر الفرق بين الفرق ٥٣ . ٥٤ مقالات الإسلاميين ١/ ١٣٥.

(٢) أبي الحسن الأشعري : سبقت ترجمتهم.

(٣) تيسير العزيز الحميد- سليمان بن عبد الله آل شيخ - ٢٩.

وهو إختيار الخليل[1] بن أحمد والمبرد[2] وبه نقول: واختلفوا أيضا في معنى القديم. فقال عبد الله بن سعيد[3] والقلانسي[4] إنه قديم بمعنى قائم به وقال أبو الحسن الأشعري إنه قديم لذاته وأجمع أصحابنا على أنه باق ببقاء يقوم به غير القاضي أبي بكر[5] بن الطيب فإنه قال بأن الله باق لنفسه وبه نقول.

أما أهل السنة والجماعة فيثبتون جميع الصفات التي أثبتها الله لنفسه أو أثبتها له رسوله ﷺ ومنها صفة البقاء. أما في لفظ القديم فهذه الألفاظ التي لم ترد ورأى أهل السنة فيها مثل رأيهم في الجهة والحيز والحد وخلافه وهو الاستفسار عن مراد صاحبها أو الرد على من قال بخلافها مثل قول شيء.

أما إدخال القديم في أسماء الله تعالى فهو مشهور عند أكثر أهل الكلام وقد أنكر ذلك كثير من السلف والخلف[6].

ويطلق هذا اللفظ على الموجود الذي لا يكون وجوده من الغير. ويطلق أيضا على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالقدم.

والأول هو القديم بالذات وهو الله سبحانه وتعالى والثاني هو القديم بالزمان والاصح أن القدم صفة سلبية أي ليست بمعنى أنها موجودة بنفسها كالعلم مثلا وإنما هي عبارة عن سلب العدم السابق للوجود[7].

---

(١) الخليل بن أحمد: ابو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي من جهابذة النحو وهو أول من استخرج العروض وخص به أشعار العرب. وكان من الزهاد في الدنيا المنقطعين إلي العلم. توفي بالبصرة سنة ١٧٠هـ وعمره أربع وستون انظر الفهرست ٦٣.

(٢) المبرد: هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر انتهى إليه النحو في عصره. ولد سنة ٢١٠هـ. وتوفي سنة ٢٨٥هـ. ومن أشهر كتبه الكامل انظر الفهرست ٨٧، ٨٨.

(٣) عبد الله بن سعيد: سبقت ترجمته.

(٤) القلانسي: سبقت ترجمته.

(٥) القاضي أبو بكر: سبقت ترجمته.

(٦) انظر التحفه المهديه ص ٥١ للشيخ فالح بن مهدي تصحيح د. عبد الرحمن المحمود الكفوي.

(٧) للتوسع في هذه المسألة انظر الكليات/ (أبي البقاء) أيوب بن موسى الكوفي ٤/٤٦، ٤٧.

المسألة التاسعة

بيان أسمائه الدالة على صفاته الازلية

كل ما كان من أسمائه مشتقا من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له ازلية كالحي والقادر والقدير والمقتدر والعالم والعليم والعلام والسامع والسميع والبصير والمريد والمتكلم والآمر والناهي والمخبر. لأن هذه الاسماء دالة على حياته وقدرته وعلمه وإرادته وكلامه وسمعه وبصره وهذه صفات أزلية. والقوي في أسمائه بمعنى القادر. والخبير والشهيد والمحصى بمعنى العليم والأول والآخر في معنى الباقي، عند أكثر

وفي هذه المسألة يتماشى البغدادي مع منهجه في تأويل ما سوى الصفات السبع التي أثبتها الأشاعرة. وأهل السنة والجماعة يقولون بأن جميع أسماء الله وصفاته أزلية.

والصحيح أن معنى القوي غير معنى القادر فإن معنى القادر هو الذي يكون قادرا على ما يشاء فلا يعجز شيء أراده.

أما مساواته الشهيد والخبير بمعنى العليم فإن الخبير هو العليم بأدق الأمور وتفصيلاتها أما الشهيد فهو المطلع على جميع الأشياء ومرادف للرقيب.

أما معنى الأول الذي ليس قبله شيء بل كان هو ولم يكن شيء موجودا. أما معنى الآخر هو الذي ليس بعده شيء والآخر بعد فناء كل شيء بلا انتهاء. والباقي هو الدائم الحي الذي لا يموت والمخلوقون يموتون.

وهذه صفة الله عز وجل كسائر الصفات خلافا للباقلاني والبغدادي ولكن البغدادي في بيان الاسماء الداله على الصفات تجده يفسر أي اسم بصفة من صفات المعاني مثل قوله الخبير والشهيد بمعني العليم.

وهذا على منهجه في صفات الله بحيث لا يثبت إلا الصفات السبع ذلك في أكثر من موضع من كتابه.[٣]

---

(١) قال الطحاوي في عقيدته (مازال بصفاته قديما قبل خلقه لم يزد بكونه هم شيئا لم يكن قبلهم من صفته/ وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليا أبديا) انظر شرح الطحاوية ص ٦٨ لأبن أبي العز الحنفي

٢) انظر شرح الاسماء الحسنى - سعيد القحطاني- مراجعة الشيخ/ عبد الله بن جبرين.

أصحابنا دليل على بقاء هو صفة له والودود والحليم والصبور في أسمائه راجع إلى معنى إرادته للإنعام على عبده أو إرادته للعفو عنه. والواعد والموعد والصادق والذاكر من أسمائه راجع إلى معاني كلامه الأزلي (وكل اسم كان مشتقا من صفة له أزلية فذلك الاسم من أسمائه الأزلية، كما بيناه قبل هذا، خلاف قول من زعم من القدرية أن الله تعلى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ولا يمكن وصف المعدوم بأكثر من هذا تعالى الله عن قولهم) وقس على هذا ما جرى مجراه.

ومن أسمائه الودود ومعنى الودود الحب الشديد لأولياته وهو المحب لهم بل لاشيء أحب إليهم منه. وخلق الود فأسكنه قلوب خلقه قال تعالى (وجعل بينكم مودة ورحمة)[1].

وقال تعالى (وهو الغفورد الودود)[2]. وقال (إن ربي رحيم ودود)[3].

ومن أسمائه الحليم قال تعالى (واعلموا أن الله غفور حليم)[4]. ومعناه هو الذي لا يعاجل بالعقوبة فكل من لا يعاجل بالعقوبة يسمى حليما.

وقال البيهقي [5]. في الاسماء والصفات وقال الحليمي في معنى الحليم (أنه الذي لا يحبس إنعامه وأفضاله عن عباده لأجل ذنوبهم ولكنه يرزق العاصي كما يرزق المطيع ويبقيه وهو منهمك في معاصيه كما يبقى البر التقي وقد يقيه الآفات والبلايا وهو غافل لا يذكره فضلا عن أن يدعوه كما يقيها الناسك الذي يسأله)[6].

أما قول البغدادي على معنى إرادته للإنعام أو إرادته للعفو فهذا من التأويل الذي نهينا عنه بل نثبت هذه الاسماء ونثبت ما استلزمه من الصفات ولا نفسرها بأنها إرادة الإنعام كما فعل على منهجه.

ويصح أن كل اسم كان مشتقا من الصفات التي ثبتت له فذلك الاسم من أسمائه الأزليه وهذا عام بجميع الصفات خلافا لبعض الأشاعرة الذي ينفون ذلك بناء على أصلهم لأنه لا تقوم به الحوادث. باستثناء الأفعال التي في مقام الرد كما بيناه آنفاه.

---

(١) سورة الروم ٢١

(٢) سورة البروج ١٤

(٣) سورة هود ٩٠

(٤) سورة البقرة ٢٣٥

(٥) البيهقي - سبقت ترجمته

(٦) الاسماء والصفات - للبيهقي - ص٧٢.

المسألة العاشرة

بيان مادل من اسمائه وافعاله

كالبر[1] في الدلالة على بره بعباده والباري في الدلالة على أنه خالق الخلق والباسط في الدلالة على بسط الرزق لمن شاء وعلى أنه بسط الأرض ولذلك سماها بساطا

وهو سبحانه (البر وصفا وفعلا) قال تعالى (إنه هو البر الرحيم)[1]. قال ابن عباس اللطيف[2]. وقال الضحاك الصادق فيما وعد[3]. وهو الذي شمل الكائنات ببره وهباته وكرمه فهو مولى الجميل ودائم الاحسان. قال الحسن في اسم البر بعباده محسن إليهم لا ينقطع بره واحسانه.

ومعنى الباري. هو الخالق الذي خلق النفوس في الأرحام وصورها كما شاء في ظلمات ثلاث قال تعالى (هو الله الخالق الباري.)[4].

ومن الأدب أن يذكر اسم الباسط مع القابض لأن تمام القدرة بذكرهما سويا قال تعالى (والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون)[5]. وقال عليه السلام (إن الله هو المسعر القابض الباسط)[6].

أما كون الأرض كرويه فهذا مما أتفق عليه.

قال تعالى (وأقسموا بالله جهد إيمانهم لا يبعث الله من يموت)[7]. والباعث دليل على بعث الخلق كلهم ليوم لا شك فيه فينشنهم من الممات ويبعثهم للحساب . قال تعالى (وهو التواب الرحيم)[8]. (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده)[9]. ومعناه يقبل رجوع عبده إليه ومن هذا قبل التوبة كأنه رجوع إلى الطاعة وترك المعصية. والله سبحانه وتعالى جامع الناس ليوم لا ريب فيه وجامع أعمالهم وأرزاقهم وجامع ما تفرق واستحال من الأموات الأولين قال تعالى (ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه)[10].

---

(١) سورة الطور ٢٨

(٢، ٣) معالم التنزيل للبغوي

(٤) سورة الحشر ٢٥

(٥) سورة البقرة ٢٤٥

(٦) رواه الترمذي أبواب البيوع باب ٧١ ٢/٣٢، ورواه ابن ماجه ٢/١٥.

(٧) سورة النحل ٣٨

(٨) سورة البقرة ٣٧

(٩) سورة الشورى ٢٥

(١٠) سورة آل عمران ٩

خلاف قول من زعم من الفلاسفة والمنجمين أن الأرض كروية غير مبسوطة. والباعث من أسمائه دليل على بعثه الرسل عليهم السلام وعلى بعثه الأموات من اللحود والتواب دليل على أنه الموفق للتوبة. والجامع من أسمائه فيه إشارة على معنى قوله (يوم يجمع الله الرسل)[1]. وقوله (إن علينا جمعه وقرآنه)[2] وقوله (ايحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه)[3] والخافض والرافع دليلان على أنه يخفض من يشاء ويرفع من يشاء فيخفض الكفرة إلى أسفل السافلين ويرفع أولياءه إلى أعلى عليين والخالق والخلاق من خصوص أسمائه خلاف قول القدرية والثنوية[3] بخالق غير الله تعالى. والدافع من أسمائه فيه إشارة إلى قوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)[4] والرب بمعني المالك للمملوكات كلها وقد يكون بمعني المصلح

وأسماء الله سبحانه وتعالى (الخافض والرافع) فينبغي اقترانها في حال الدعاء فلا يذكر أحدهما إلا ويذكر معه الاسم الآخر مثل المعز المذل. والخالق والخلاق من أسماء الله عز وجل قال تعالى (هو الله الخالق) [5]. وقال تعالى (إن ربك هو الخلاق العليم) [6]. (وخلاق) صيغة مبالغة من خالق فالله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء. وخلق جميع الموجودات وبرأها وسواها ولم يزل ولا يزال على هذا الموقف. ومن أسمائه الدافع فقد روى عن النبي ﷺ أنه قال (لا أحد أصبر على أذى يسمعه من الله يدعون له ولدا يرزقهم ويعافيهم ويدفع عنهم)[7]. والرب هو المربي جميع عباده بالتدبير وأصناف النعم قال تعالى (قل أغير الله أبغي ربا هو رب كل شيء)[8]. والرزاق مبالغة من رازق للدلالة على كثرة الرزق قال تعالى (إن الله هو الرزاق)[9]. وقال (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها)[10].

---

(١) سورة المائدة ١٠٩

(٢) سورة القيامة ١٧

(٣) الثنوية: سبقت ترجمتهم

(٤) سورة البقرة ٢٥١

(٥) سورة الحشر ٢٤

(٦) سورة الحجر ٨٦

(٧) رواه الإمام أحمد انظر فتح الباري ١٣/٢٧٣. كتاب التوحيد باب قوله تعالى إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين)

(٨) سورة الانعام ١٦٤

(٩) سورة الانعام ٥٨

(١٠) سورة هود ٦

للشيء والله خالق كل صلاح على زعم القدرية والرازق دليلان على أن الارزاق كلها من فعله. والساتر إشارة إلى ستره ذنوب من يشاء من عباده وإلى ستره عيوب من شاء منهم. والضار والنافع هو سبحانه خلاف قول الثنوية أن خالق الضرر غير خالق النفع. الغفور والغافر من أسمائه دليل على غفرانه لما دون الشرك لمن شاء وزعمت القدرية أن الله لا يغفر لصاحب الكبيرة ولا يجوز أن يعذب من لا كبيره له فلا يتحقق على أصولهم لله الوصف بالغفور. والفاطر بمعني الخالق والقاهر والغالب دليلان على إبطال قول المجوس أن الشيطان غلب الإله حتى تحصن في السماء. ومعنى الكفيل من أسمائه راجع إلى ضمان أرزاق عباده.

قال تعالى (إن الله لعفو غفور)[1] وقال تعالى (وإني لغفار لمن تاب وآمن)[2].

١- وأصل الغفر في اللغة التغطية والستر وقد ثبت هذا الاسم في الكتاب والسنة. أما قول المعتزلة فهو بناء على أصلهم بالمنزلة بين المنزلتين وأن صاحب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن وفي الآخرة خالد مخلد في النار.

وفاطر تأتي بمعنى خالق كما قال وقال ابن عباس أنهما بمعنى بديع السموات والارض. والقاهر بمعنى القهار كما قال تعالى (وهو القاهر فوق عباده)[3] والله تعالى قهر المعاندين بما أقام من الآيات والدلالات على وحدانيته وقهر جبابرة خلقه بعز سلطانه وقهر الخلق كلهم بالموت)[4].

أما لفظ الكفيل فمعناه في اللغة الضامن [5]. فقد ثبت في الحديث الذي رواه البخاري في (الرجل الذي لا يسلف الناس إلا بكفيل فأتاه رجل فقال اسفلني ستمائة دينار فقال أئتني بكفيل فقال الله كفيلي فقال فقد رضيت فأعطاه)[6].

---

(١) سورة الحج ٦٠.

(٢) سورة طه ٨٢

(٣) سورة الانعام ١٨

(٤) التوحيد ومعرفة أسماء الرب ص ١٧٠.

(٥) انظر مختار الصحاح ص ٤٢١ مادة كفل.

(٦) رواه البخاري كتاب الكفالة باب الكفالة في القروض والديون. الفتح ٥٤٨/٤ مع اختلاف يسير باللفظ

والمصور والمعز والمذل والمغيث والمجيب والمبين والمبدى والمعيد والمحيي والمميت والمقدم والمؤخر والمقسط والمغني والمنتقم والوهاب والهادي كل ذلك من أسمائه دالة على أفعال مخصوصة.

والوارث دليل علي بقائه بعد فناء خلقه. والنصير دلالة على نصرته لاوليائه على أعدائه.

قال تعالى (هو الله الخالق البارىء المصور) [1]. والمصور المثل لمعرج القبول بالعلامات التي يتميز بعضها عن بعض. وهو المصور لجميع الموجودات.

قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى (هو الله الخالق الباري، المصور)[1] أي الذي إذا أراد شيئا قال له كن فيكون على الصفة التي يريد والصورة التي يختار.

والمعز والمذل من الاسماء التي لابد أن تكون مقترنة عند الإطلاق عليه فإذا ذكر أحدهما مفردا أو هم نقصا تعالى الله عن ذلك [2]. ومثلها مثل المعطى المانع، الضار النافع، القابض الباسط، الخافض الرافع لإنها لم تطلق في الوحي إلا كذلك.

والمبدى، هو الذي يبدي، الخلق ثم يعيده.

والمقدم والمؤخر من الاسماء المتقابلة التي لا يطلق واحد منها بمفرده على الله إلا مقرونا بالآخر فإن الكمال من اجتماعهما فهو سبحانه المقدم لمن شاء والمؤخر لمن شاء.

قال عليه السلام (أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت)[3].

والنصير هو الموثوق منه بأن لا يسلم وليه ولا يخذله قال تعالى نعم المولى ونعم النصير)[4].

---

(١) سورة الحشر ٢٤

(٢) معارج القبول ١١٧/١ تحقيق عمر ابو عمر دار ابن القيم ، الدمام جـ١.

(٣) رواه مسلم ٥٣٥/١

(٤) سورة الانفال ٤٠

المسألة الحادية عشرة

فيما دل من اسمائه على معنيين (معان)

هذا النوع من أسمائه كثير. منها البديع فإنه يكون بمعنى المبدع للشيء ومنه قوله عزل وجل: (بديع السموات والأرض)[1]. أي مبدعهما وعلى هذا الوجه يكون هذا الاسم مشتقا من فعله. وقد يكون البديع بمعنى الأول ويقال منه بدع وبديع ومنه قوله (ما كنت بدعا من الرسل) أي ما كنت أولهم ويكون البديع الذي لا يكون له مثل وعلى هذين الوجهين يكون البديع من أسمائه الأزلية ومنها الظاهر والباطن إن حملناهما على معنى أنه العالم بظواهر الأمور. وبواطنها كانا من أوصافه الأزلية وإن حملناهما على معنى قوله (وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة)[3]. كانا مشتقين

والذي ذكر في معنى البديع هو ما ذكره البغدادي أي أنه بديع السموات والارض بمعنى أنه المنفرد بخلق السموات والأرض وقال ابن كثير عند تفسيره (بديع السموات والارض) الآية أي خالقهما على غير مثال سابق.

والظاهر والباطن معناهما الغالب على كل شيء والباطن العالم بكل شيء . وقد بين النبي ﷺ معنى الظاهر والباطن فقال (وأنت الظاهر ليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دون شيء)[4].

وفي هذين الاسمين بيان إحاطة الله المكانية قال ابن القيم (فهذه الأسماء الأربعة متقابلة اسمان لأزليته وأبديته. - الأول والآخر- واسمان لعلوه وقربه فأوليته سبحانه سابقة على أولية كل ما سواه وآخريته سبحانه ثابته بعد آخريته كل ما سواه فأوليته سابقة لكل شيء وآخريته بقاؤه بعد كل شيء وظاهريته فوقيته وعلوه على كل شيء.

ومعنى الظهور يقتضي العلو وظاهر الشيء ما علا منه وبطونه سبحانه إحاطته بكل شيء بحيث يكون أقرب إليه من نفسه وهذا قرب الإحاطه العامه)[5].

---

(١) سورة الانعام ١٠١

(٢) سورة الاحقاف ٩

(٣) سورة لقمان ٢٠

(٤) رواه مسلم ٤/٢٠٨٤

(٥) انظر شرح الواسطية للفوزان ٢٩

من فعله.

ومنها الجبار ان تأولناه على معنى القهر لأعدائه أو على معنى جبره للكسير كان مشتقا من فعله وإن تأولناه على معنى (الذي لا يناله الأيدى) من لا ينال، كقولهم نخلة جبارة إذا لم تنلها الأيدى ، كان من صفاته الأزلية.

ومنها الجميل إن حملناه على نفي العيوب منه فهو من أوصافه الأزلية وإن حملناه على معنى المجمل فهو مشتق من فعله.

ومنها الحفيظ، إن كان من حفظه خلقه فهو مشتق من فعله وإن كان بمعنى العليم فهو من صفاته الأزلية.

ومنها الحميد أن كان بمعنى المحمود فهو مشتق من فعله وإن كان بمعنى الحامد فهو من صفاته الأزلية لأن الحمد من الله كلامه الأزلي.

والجبار تحمل جميع هذه المعان فهو العالي على عباده بصفاته العالية وآياته القاهره وهو المستحق للعلو والجبروت. قال تعالى (العزيز الجبار)[1]. وهو من صفاته الأزلية.

ويدل على الحفيظ قول النبي ﷺ (ياغلام احفظ الله يحفظك)[2].

أما الجميل فهو من أسمائه عز وجل وحينما نهي النبي ﷺ عن الكبر قال أحد أصحابه أن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنا فقال عليه السلام إن الله جميل يحب الجمال)[3].

والحميد فإن جميع المخلوقات ناطقة بحمده وأنه يحمد على ماله من الأسماء الحسنى والصفات العلى قال تعالى (وهو الغني الحميد)[4].

وهذه الأسماء تستلزم صفات أزلية له سبحانه خلافا لما قال البغدادي.

---

(١) سورة الحشر ٢٣

(٢) رواه الترمذي - انظر صحيح الترمذي- أبواب صفة القيامة باب ٢٢ ٢/٣٠٩

(٣) رواه الترمذي - انظر صحيح الترمذي - أبواب البر والصلة باب ما جاء في الكبر ١٩٣/٢

(٤) سورة فاطر ١٥

ومنها الحكيم إن أخذناه من إتقانه وإحكامه لأفعاله فهو مشتق من فعله وإن حملناه على معنى حكمته وعلمه فهو من صفاته الأزلية. وكذلك الحليم ان تأولناه على تأخيره عقوبة أهل العقوبة فهو مشتق من فعله وإن حملناه على نفي الطيش عنه فهو من صفاته الأزلية.

ومنها السلام إن كان من السلامة عن العيوب فهو من أوصافه الأزلية وإن كان من إنعامه سلامة عباده فهو مشتق من فعله.

ومنها الصمد إن كان بمعنى السيد المصمود في النوائب فهو مشتق من فعله وإن أخذناه من الذي لا جوف له فمعناه في الله أن لا يوصف بالأعضاء ويكون حينئذ من أوصافه الأزلية. والمؤمن من أسمائه، إن كان من بذله الامان فهو مشتق من فعله وإن كان من الإيمان الذي هو التصديق فتصديقه بقوله الأزلي. وقس على هذا ما جرى مجراه.

اسم الحكيم له معنيان:

أحدهما : إنه الحاكم بين خلقه بأمره الكوني وأمره الشرعي في الدنيا والآخرة.

الثاني: إنه المحكم المتقن للأشياء مأخوذ من الحكمة وهي وضع الأشياء في مواضعها فهو سبحانه الحاكم الذي له الحكمة في خلقه وأمره لم يخلق شيئا عبثا ولم يشرع إلا ما هو عين المصلحة.[1]

وكل أسماء الله دالة على صفاته الأزلية خلافا للأشاعره.

قال تعالى (الله الصمد)[2].

وقد فسر ابن مسعود وابن عباس والحسن وجمع من السلف بأن الصمد هو : الذي لا جوف له)[3]. وقيل هو السيد الذي كمل في سؤدده، وكلا القولين حق كما ذكره ابن تيمية[4].

(١) شرح الواسطيه للفوزان ٣١

(٢) سورة الاخلاص ٢

(٣) شرح حديث النزول ١١٥

(٤) شرح حديث النزول ١١٧

المسألة الثانية عشرة

فيما يجوز تسمية غير الله به من اسمائه

اما التسمية بالإله والرحمن والقدوس والرزاق والمحيي والمميت ومالك الملك وذي الجلال والإكرام فلا يليق بغير الله عز وجل. ويجوز تسمية غيره بما خرج من معاني تلك الأسماء الخاصة. ومن أسمائه ما يوصف الله به مدحا ويوصف غيره بما ذما كالجبار والمتكبر والمصور ومنها ما يوصف به مطلقا ويوصف غيره به مقيدا بالإضافة كالرب والقابض والباسط والخافض والرافع.

وقد ورد النهي عن التسمية ببعض الأسماء الخاصة بالله سبحانه والتي تخص صفاته مثل قوله في الحديث القدسي (العزة إزاري والكبرياء ردائي فمن نازعني إياهما أدخلته ناري)[١].
وفي الحديث الآخر (العزة إزاره والكبرياء رداؤه فمن ينازعه فيهما عذبته)[٢].

(١) رواه الطبراني في الأوسط انظر كنز العمال ٣/٧٧٤٣

(٢) رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة ٣/٧٧٧٩

المسألة الثالثة عشرة

الفرق بين صفاته واوصافه

اختلفوا في معني الوصف والصفة: فزعمت الجهمية والقدرية أنهما راجعان إلي وصف الواصف لغيره أو لنفسه ولم يثبتوا لله تعالى صفة أزلية. وقال أبو الحسن[1]. الأشعري إن الوصف والصفه بمعنى واحد وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووصف به.

ويجوز على هذا المذهب وجود صفة لموصوفين كخبر المخبر عن سواد فإنه وصف للسواد وصفة للقائل ويجوز على هذا كون المعدوم موصوفا عند الخبر عنه.

وقال أكثر أصحابنا إن صفة الشيء ما قامت به كالسواد صفة للأسود لقيامه به ووصف الشيء خبر عنه وقول القائل زيد عالم صفة للقائل لقيامه به ووصف لزيد لأنه خبر عنه. والعلوم والقدر والألوان والأكوان وكل عرض سوى الخبر عن الشيء صفات وليست بأوصاف.

والصفة تقوم بالموصوف والوصف يقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد لاصفة له، وعلمه القائم به صفته لا وصفه.

وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا يلزم الاتحاد لغة إذ لاشك أن الوصف مصدر وصفة إذا ذكر ما فيه.

وأما معتقد أهل الحق فالصفة هي ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحوه فالمعنِيُّ بالصفة ليس إلا هذا المعنى . والمعنِيُّ بالوصف ليس إلا هو ما دل على هذا المعنى بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما بينهما من التغاير في الحقيقة والتنافي والخاصية)[2].

---

(١) أبو الحسن الأشعري: سبقت ترجمته.

(٢) الكليات - (لأبي البقاء) أيوب بن موسى الكوفي - ٣/٩٢-٩٣ دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.

المسألة الرابعة عشرة

بيان ما يوصف به الله تعالى من فعل لا يصدر عن اسم

قال تعالى (وسقاهم ربهم شرابا طهورا)[1] ولا يقال له ساق. وقال: (الله يستهزيء بهم)[2]. ولا يقال مستهزيء وقال أيضا : (سخر الله منهم)[3] ولا يقال ساخر وقال: (و) (غضب الله عليهم ولا يقال)[4] غضبان وقال (إن الله وملائكته يصلون على النبي)[5] ولا يقال مصل، قال (سأرهقه صعودا)[6] ولا يقال أنه مرهق وفي هذا دليل على أن مأخذ أسمائه التوقيف دون القياس.

وهذه الصفات التي ذكرت إنما كانت مقابل أفعال صدرت من المخلوقين مثل الاستهزاء والنسيان والكبر.

وهذه ذكرت مقيدة فلا يطلق اسم لله منها وهي قيدت بقيد ويقال فيها كلام ابن القيم السابق وقال ابن القيم: (لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق كما غلط بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنى المضل، الفاتن، الماكر،.

تعالى الله عن قوله فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه منها إلا أفعالا معينة مخصوصة فلا يجوز أن يسمى بأسمائه المطلقة)[7].

---

(١) سورة الإنسان ٢١

(٢) سورة البقرة ١٥

(٣) سورة التوبة ٧٩

(٤) سورة الفتح ٦

(٥) سورة الاحزاب ٥٦

(٦) سورة المدثر ١٧

(٧) بدائع الفوائد ١٦٢/١

المسألة الخامسة عشرة

بيان أسمائه المضافة التي لا تطلق بغير إضافة

من هذا النوع قوله (قابل التوب شديد العقاب)[1] ولا يجوز أن يقال له شديد مفردا ولا يجوز أن يقال في الدعاء. ياشديد العقاب إلا مقرونا فيقال ياقابل التوب شديد العقاب. ومنه (رفيع الدرجات)[2] ولا يقال له رفيع بغير إضافة ويجوز أن يقال له الرافع مطلقا. ومنه (ذو العرش)[3] وذو الجلال وذو المعارج لا يصح شيء من دون الإضافة.

ومنه أيضا مولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومنه مسبب الأسباب ومفتح الأبواب ويقال له الفتاح على الإطلاق.

من أسمائه سبحانه وتعالى ما لا يطلق عليه بمفرده بل مقرونا بمقابله. كالمانع والضار والمنتقم فلا يجوز أن يفرد عن مقابلة فإنه مقرون بالمعطى والنافع. والعفو. والمعز. والمذل.

إن الكمال في اقتران كل اسم من هذه بما يقابله لإنه يراد به أنه المنفرد بالربوبية وتدبير الخلق والتصرف فيهم.

عطاء ومنعا ونفعا وضرا وعفوا وانتقاما وأما أن يثنى عليه بمجرد المنع والانتقام والإضرار فلا يسوغ.

فهذه الاسماء المزدوجة تجرى الأسماء منها مجرى الاسم الواحد. الذي يمتنع فصل بعض حروفه عن بعض فهي وإن تعددت تجرى مجرى الاسم الواحد . ولذلك لم تجيء مفرده ولم تطلق عليه إلا مقترنة فاعلمه فلو قلت يامذل ياضار يامانع. وأخبرت بذلك لم تكن مثنيا عليه وأخبرت بذلك لم تكن مثنيا عليه ولا حامدا له حتى تذكر مقابلها)[4].

---

(١) سورة غافر ٢

(٢) سورة غافر ١٥

(٣) سورة البروج ١٥

(٤) بدائع الفوائد - أبن القيم - ١/١٦٧

الأصل السادس

معرفة عدله وحكمه

المسألة الأولى

بيان العدل والظلم

أعلم أن العدل في اللغة قد يكون بمعنى المثل[1] كقوله تعالى (أو عدل ذلك صياما)[2] أي مثل ذلك . وقد يكون بمعنى العدول عن الشيء ومنه قوله تعالى (بل هو قوم يعدلون)[3] أي يعدلون عن الحق إلى الجور. والعدل في الأصل مصدر اقيم مقام الاسم فقيل للعادل عن الباطل إلى الحق عدل وعلى هذا يستوى الذكر والأنثى والجمع والتثنية والوحدان وإذا قيل لله سبحانه وتعالى عدل، فمعناه العادل. وقال سيبويه[4] معناه ذو العدل كقوله تعالى :- (واشهدوا ذوي عدل منكم)[5] ولولا ورود الشرع بتسميته عدلا ما جاز إطلاق المصادر في أسمائه. واختلف أصحابنا في تحديد العدل من طريق المعنى: فمنهم من قال هو ماللفاعل أن يفعله. فإذا قيل له يلزمك على هذا أن يكون كل كفر ومعصية عدلا من أجل أنها عندك من أفعال الله تعالى وله أن يفعلها .

أجاب عنه بأن كلها عدل منه وإنما هي جور وظلم من مكتسبها.

وهذا على الأصل الذي التزمه الأشاعرة في القول بأسماء الله أنه لا يطلق إلا ما ورد الشرع به كما ذكر في الأصل الخامس من هذا الكتاب.

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية هذه القضية وفصلها. بحيث يزول اللبس فيها في اخر هذه المسألة.

---

(١) القاموس المحيط - للفيروزآبادي - ١٣٣٢ ومختار الصحاح للرازي مادة عدل ٣١١، ٣١٢.

(٢) سورة المائدة ٩٥

(٣) سورة النمل ٦٠

(٤) سيبويه هو عمرو بن عثمان بن قنبر مولى الحارث بن كعب من أصحاب الخليل بن أحمد وعنه أخذ النحو، وسيبويه بالفارسية رائحة التفاح توفي سن ١٧٧هـ. وله نيف وأربعين سنة. وأشهر مؤلفاته الكتاب في النحو، انظر الفهرست ٧٦.

(٥) سورة البقرة ٢٨٢.

ومنهم من قال العدل من أفعالنا ما وافق امر الله عز وجل به والجور ما وافق نهيه (فإن أردت طرد هذا الحد قلت العدل مالم يوافق نهى الله). وزعم الكعبي[1] أن العدل هو التسوية بين العباد فيما يحتاجون إليه من إزاحة العلل والتوفيق والهداية. ويلزمه على هذا الأصل أن لا يكون الإنسان عادلا بفعل لا يتعدى منه إلي غيره. ومعنى الظلم في اللغة وضع الشيء في غير موضعه. وقد يكون بمعنى المنع كقوله تعالى: (كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا) أي لم تنقص ولم تمنع منه شيئا. واختلفوا في معنى الظالم من طريق المعنى:-

فقال أصحابنا : حقيقته من قام به الظلم.

وهذا الذي ذكره أهل اللغة في تعريفهم للظلم[2]

قال ابن كثير في قوله تعالى (ولم تظلم منه شيئا) أي ولم تنقص منه شيئا[4]

وهذا القول روي عن ابن عباس كما أخرج ابن أبي حاتم وابن المنذر[5]

واختلفوا في معني الظلم على أقوال هي:-

---

(١) الكعبي : سبقت ترجمته

(٢) انظر مختار الصحاح ٣٠٢ والصحاح للجوهري ماده ظلم ١٩٧٧/٥

(٣) سوره الكهف ٣٣

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير. طبعة دار الشعب ص ١٥٣/٥

(٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطي ٣٩٠/٥

وزعمت القدرية أن حقيقته فاعل الظلم وأجازوا أن يكون ظلم الظالم قائما بغيره واعترضوا على أصحابنا في قولهم إن الظالم من قام به الظلم، بأن قالوا، إن الظلم يقوم ببعض المظالم. والجملة هي الظالمة وهذا السؤال ساقط على أصل شيخنا أبي الحسن الأشعري لأنه يقول إنه محل الظلم من الجملة، هو الظالم دون جملته.

القول الأول قول الأشاعرة:-

١- هو التصرف في ملك الغير.

٢- هو مخالفة الآمر الذي تجب طاعته[٢]

القول الثاني قول المعتزلة:

(كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر لاستحقاق ولا الظن للوجودين المتقدمين)[٣]

وهذه الأمور مبنية على مسألة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة والذي عليه أهل السنة والجماعة في معنى الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه ويقال من شبه أباه فما ظلم، ومن استرعى الذئب فقد ظلم.[٤]

وعلى هذا المعنى فالظلم الذي حرمه الله على نفسه وتنزه عنه فعلا وأراده هو ما فسره به سلف الأمة وأئمتها أنه لا يحمل المرء سيئات غيره ولا يعذبه بما لم تكسب يداه وأنه لا ينقص من حسناته فلا يجازي بها أو ببعضها وهذا الظلم الذي نفي الله خوفه عن العبد بقوله (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما)[٥]

قال المفسرون: لا يخاف أن يحمل عليه من سيئات غيره ولا ينقص من حسناته.

والله سبحانه وتعالى قادر على الظلم وإنما استحق الحمد والثناء لأنه ترك الظلم وهو قادر عليه والمدح إنما يكون بترك المقدور عليه لا بترك الممتنع.

---

(١) أبو الحسن الأشعري: سبقت ترجمته

(٢) منهاج السنة ١/ ٩٠، ٢/ ٢٣٢

(٣) شرح الأصول الخمسة ٣٤٥/ ٣٤٦

(٤) مختار الصحاح ٣٠٢ الصحاح للجوهري

(٥) سورة طه ١١٢

(٦) انظر زاد المسير ٥/ ٣٢٤

ومن قال من أصحابنا إن الظالم هو الجملة، كما ذهب إليه القلانسي[(١)] وعبد الله ابن سعيد[(٢)] ، أجاز إن يقال أن الظلم قام بالظالم وإن قام ببعضه كما يقال (في الرجل ساكن البلد وإن سكن في بعضه) عندهم للإنسان بكماله عالم قادر لقيام العلم والقدرة ببعضه، فإن قالوا لو كان الظالم من قام به الظلم لوجب أن يكون المشجوج والمقتول ظالمين بما حلهما من الظلم الذي هو القتل والشجة.

وعلى هذا فعقوبة الإنسان بذنب غيره ظلم ينزه الله عنه[(٣)]

أما قول المعتزلة بأن الظالم هو فاعل الظلم أو بمعنى ظالم واحد بدليل أن يقول القائل فلان فاعل للظلم وبين أن يقول عنه ظالم.[(٤)]

وجميع هذا الكلام مبنى على أن العباد وحدهم هم الخالقون لأفعالهم وهم المسؤولون عنها والله منزه عما فيها من ظلم وقبح لأنه لم يخلقها.

ولو كان الله خالقا لأفعال العباد ثم عاقبهم عليها لكان ظالما وهذا لا يجوز عليه سبحانه وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على المعتزلة فبين أن هناك فرقا بين الله وخلقه كما أن هناك فرقا بين فعله هو وبين ما هو مفعول له (فليس في مخلوقه ما هو ظلم منه وإن كان بالنسبة إلى فاعله الذي هو الإنسان هو ظلم كما أن أفعال الإنسان هي بالنسبة إليه تكون سرقة، وزنا ، وصلاة، وصوما، والله تعالى خالقها بمشيئته وليست هي بالنسبة إليه كذلك إذ هذه الأحكام هي للفاعل الذي قام بهذا الفعل كما أن الصفات هي صفات للموصوف الذي قامت به لا الخالق الذي خلقها وجعلها صفات وهو سبحانه خالق كل موصوف وصفته ثم صفات المخلوقين ليست صفات له كالألوان والطعوم والروائح لعدم قيام ذلك به.

---

(١) القلانسي : سبقت ترجمته.

(٢) عبد الله بن سعيد بن كلاب: سبقت ترجمته

(٣) منهاج السنة ٢/٢٣٦

(٤) شرح الأصول الخمسة ٣٤٩

قيل له ليس ما حل بالمقتول والمشجوج ظلما عندنا وإنما الظلم عندنا فيهما قائم بالقاتل والشاج عند تحكيه يده بما وقع عقبيه من الآثار الظاهرة في المقتول والمشجوج. ومما يدل على إبطال قولهم، أن الكافر من فعل الكفر والظالم من فعل الظلم، اتفاقهم معنا على أن الجهل بالله تعالى كفر به. وقد وافقنا به القدرية، سوى النظام[1] والآسواري[2] على أن الله قادر على أن يخلق في الكافر جهلا به ولو فعل مقدوره من ذلك لكان الجاهل كافرا به ولم يكن فاعلا وفي هذا بطلان تحديدهم الكافر بفاعل الكفر.

وكذلك حركات المخلوقين ليست حركات له ولا أفعال له بهذا الاعتبار لكونها مفعولات هو خالقها.[3]

ثم يقول ابن تيمية (وبهذا الفرق تزول شبه كثيرة)

ويقول كذلك والذي يكشف تلبيس المعتزلة أن يقال لهم الظالم والعادل الذي يعرفه الناس وإن كان فاعلا للظلم والعدل فذلك يأثم به أيضا ولا يعرف الناس من يسمى ظالما ولم يقم بالفعل الذي صار به ظالما بل لا يعرفون ظالما إلا من قام بالفعل الذي فعله وصار به ظالما وإن كان فعله متعلقا بغيره وله مفعول منفصل عنه لكن لا يعرفون الظالم إلا بأن يكون قد قام به بالفعل..

ذلك فكونكم أخذتم في حد الظالم أنه من فعل الظلم وعنيتم بذلك من فعله في غيره فهذا تلبيس وإفساد للشرع والعقل واللغة.

---

(١) النظام : سبقت ترجمته

(٢) الأسواري: سبقت ترجمته

(٣) الفتاوي ١٨/١٥١

(٤) الفتاوي ١٨/١٥٣

المسألة الثانية

معنى الخلق والكسب

زعمت القدرية أن الكسب الذي يقول به أهل السنة غير معقول لهم وقالوا لاوجه لنسبة الفعل إلى مكتسبه غير إحداثه له. (واختلف أصحابنا في تفسير معنى الكسب فمنهم من قال للقدرية) وقال أصحابنا للقدرية إنكم زعمتم أن أفعالنا كانت في حال عدمها قبل حدوثها أشياء وأعراضا وأن الإنسان المكتسب لها لم يجعلها أشياء وأعراضا. ونحن نقول إن الله عز وجل خلق أعمال عباده ومعناه أنه هو الذي جعل أشياء وأعراضا.

هذه المسألة من المسائل التي تميز بها الأشاعرة وارتبطت بهم حيث أن أول من ذكرها هو الإمام أبو الحسن الأشعري[١].

الكسب في اللغة: أصله الجمع قال الجوهري: وهو طلب الرزق يقال كسبت شيئا واكتسبته وقد ورد الكسب في القرآن على ثلاثة أوجه.

١- عقد القلب وعزمه كقوله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم)[٢]

٢- كسب المال من التجارة كقوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم)[٣]

٣- من الكسب والسعي كقوله تعالى(لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)[٤]

وقال الرازي في مختار الصحاح : الكسب طلب الرزق وأصله الجمع وكسب وأكتسب بمعنى[٥].

وأما الكسب في الاصطلاح: فتطلقه المعتزلة على معني والأشاعرة على معني وأهل السنة على معنى.

أما المعتزلة فهو وقوع الفعل عندهم بإيجاد العبد وإحداثه ومشيئته من غير أن يكون الله شاءه أو أوجده.

---

(١) انظر المقالات ٥٣٩

(٢) سورة البقرة ٢٢٥

(٣) سورة البقرة ٢٦٧

(٤) سورة البقرة ٢٨٦

(٥) مختار الصحاح ٤١٨ مادة كسب وانظر أيضاً شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم . وانظر شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار - ٣٦٤.

وقد سلمتم لنا أن الإنسان لم يجعلها كذلك فالذي نفيتموه عن الإنسان أضفنا إلى الله عز وجل وقد ضرب بعض أصحابنا للاكتساب مثلا، في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفردا به. إذا اجتمعا جميعا على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملا.

أما الكسب عند الأشاعرة فله عدة تعريفات أهمها:-

١- ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به(١)

٢- ما يقع به المقدور في محل قدرته(٢)

٣- ما وجد بالقادر وله قدرة عليه قدره محدثه(٣)

٤- تعريف أبي الحسن (المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة)(٤)

والذي استقر عليه قول الأشعري أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها ولم يقع المقدر في صفة من صفاته بل المقدور وجمع صفاته واقع بالقدرة القديمه ولا تأثير للقدرة الحادثة فيه وقد اضطربت آراء الأشاعرة في تعريف الكسب اضطرابا عظيما واختلفت عباراتهم فيه اختلافا كثيرا ولهذا قيل

مما يقال ولا حقيقة تحتــــه   معقوله تدنوا إلي الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال   عند البهشمي وطفرة النظام(٥)

---

(١) شرح جوهرة التوحيد ١٠٤

(٢) شرح جوهرة التوحيد ١٠٤

(٣) المعتمد في اصول الدين ١٢٨

(٤) اللمع ص ٧٣ لأبي الحسن الأشعري صححه / حموده غرابه مطبعة مصر ١٩٥٥

(٥) انظر شفاء العليل لابن القيم.

كذلك العبد لا يقدر على الأنفراد بفعله ولو أراد الله الانفراد باحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدر الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا وإن وجد الفعل بقدرة الله تعالى. فهذا قول معقول وإن جهلته القدرية.

أما تعريف الكسب عند أهل السنة والجماعة:
نمعناه أنه أفعالهم التي تعود على فاعليها بنفع أو ضر كما قال تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)[1]

فبين سبحانه وتعالى أن كسب النفس لها أو عليها والناس يقولون فلان كسب مالا أو حمدا أو شرفا كما أنه ينتفع بذلك ولما كان العباد يكملون بأفعالهم ويصلحون بها إذ كانوا في أول الخلق خلقوا ناقصين صح إثبات السبب إذ كمالهم وصلاحهم من أفعالهم[2] . فمقصود أهل السنة أنها كسب لهم واقعة بقدرتهم وإرادتهم أما أفعالهم فهي مخلوقه لله سبحانه وتعالى فالعبد فاعله حقيقه والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإراده.

قال ابن القيم : - رحمه الله - بعد أن ذكر أقوال الفرق في الكسب.

فإن قيل فما تقولون أنتم في هذا المقام قلنا لا نقول بأحد القولين بل نقول هي أفعال للعباد حقيقة ومفعوله للرب فالفعل عندنا غير المفعول وهو إجماع من أهل السنة حكاه الحسين بن مسعود البغوي وغيره فالعبد فعله حقيقه والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته[3] .

---

(١) سورة البقرة ٢٨٦

(٢) مجموع الفتاوي ٣٨٧/٨

(٣) شفاء العليل ص ٢٧١

وإنما المجهول قول ابن الجباني[1] في هذا الباب، لأنه قال إن الخالق للشيء إنما يخلقه بأن يجعله على حال. ثم لا يصف تلك بأنها موجودة ولا معدومة ولا بأنها معلومة ولا مجهولة فصارت دعاويه في إحداث الأفعال غير معقولة له ولغيره.

أما قول البغدادي:-

زعم القدرية : أن الكسب الذي يقول به أهل السنة غير معقول لهم فهذا قول صحيح لأن الأشاعرة فروا من قول المعتزلة الذين ينفون خلق الله لأفعال العباد ومن الجبريه الذين يقولون بأن الإنسان مجبور على أعماله وأنه كالريش في مهب الريح واتخذوا هذا الرأي الوسط الذي لا حقيقه له فعلا.

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيميه : منهج أهل السنة والجماعة في هذا فقال:-

(والتحقيق الذي عليه أئمة السنة وجمهور الأمة من الفرق بين الفعل والمفعول والخالق والمخلوق فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقه لله كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقه مفعول لله وليس ذلك نفس خلقه وفعله بل هي مخلوقه ومفعوله وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به وليست قائمة بالله ولا يتصف بها فإنه لا يتصف بمفعولاته ولا بمخلوقاته وإنما يتصف بخلقه وفعله كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته والعبد فاعل لهذه الأشياء وهو المتصف بها وله عليها قدره وهو فاعلها باختياره ومشيئته وذلك كله مخلوق لله فهل فعل العبد وهي مفعول للرب)[2].

---

(١) ابن الجباني هو : سبقت ترجمته

(٢) انظر شفاء العليل ٢٧٠. ٢٧١. تمهيد الأوائل ص ٣٤١

(٣) انظر مجموع الفتاوي ١١٩/٢-١٢٩ منهاج السنة ٣٢٢/١-٣٢٦

المسألة الثالثة

بيان أن الله تعالى خالق اكساب العباد

واختلفوا في أكساب العباد وأعمال الحيوانات على ثلاثة مذاهب: أحدها قول أهل السنة إن الله عز وجل خالقها كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروايح لا خالق غيره وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم. والمذهب الثاني قول الجهمية(١) إن العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم وليس لهم فيها إكتساب ولا لهم عليها استطاعة وإن حركاتهم الإختيارية بمنزلة حركة العروق والنوابض في اضطرارهم إليها.

قول البغدادي بالكسب على رأي الأشاعرة ونعم هم مكتسبون ولكن بالمعنى الذي ذكره أهل السنة والجماعة.

ويقول عبد القاهر البغدادي عن الجهم (وقال : لافعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على مجاز كما يقال زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو متصفين لما وصفنا به)(٢)

ويقول الشهرستاني : (ومنها قوله في القدرة الحادثة إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور على أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات فيقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الشجر وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وأمطرت واهتزت الارض وأنبتت إلي غير ذلك والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا جبر).

---

(١) الجهمية أتباع الجهم بن صفوان - سبقت ترجمته - وللنظر في أقوال الجهميه في القدر بقول عبد القاهر البغدادي (وقال: لافعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنتسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ووارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستصفين لما وصفنا به.

(٢) الملل والنحل - للشهرستاني - تحقيق أمير علي مهنا على حسن فاعود، دار المعرفة بيروت ص٩٨.

والمذهب الثالث قول القدرية الذين زعموا أن العباد خالقون لأكسابهم وكل حيوان محدث لأعماله وليس لله في شيء من أعمال الحيوانات صنع. وذكر أكثرهم أن الله عز وجل غير قادر على مقدور غيره وإن كان هو الذي أقدر القادرين على مقدوراتهم. وزعم المعروف منهم بمعمر[1] أن الأعراض كلها من أفعال الأجسام إما بالاختيار وإما بالطباع.

وأن الله تعالى ما خلق لونا ولا طعما ولا رايحة ولا حركة ولا سكونا ولا حيوة ولا موتا ولا قدرة ولا عجزا ولا علما ولا صحة ولا سقما ولا سمعا ولا بصراً ولا شيئاً من الأعراض[2].

والمذهب الثالث هو مذهب المعتزلة الذين يقولون بأن الإنسان خالق لفعله.

كما قال القاضي عبد الجبار (اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم قيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم وأن من قال ان الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه وأحالوا حدوث فعل من فاعلين)[3].

(1) معمر هو: بن عباد السلمي من رؤوس الضلال ومن أعظم القدريه فريه في تدقيق القول في نفي الصفات وهو من طبقة أبي الهذيل توفي سنة ٢٢٠هـ - انظر الفرق بين الفرق ١٧٣ والملل والنحل ٦٥/١.

(2) انظر الملل والنحل ٨٠.

(3) المغني في أبواب العدل والتوحيد ٣/٨ تحقيق وتوقيف الطوب سعيد زابد.

وزعم المعروف منهم ببشر بن المعتمر[1]، أن الألوان والطعوم والروايح والرؤية والسمع، منها ما هو من فعل الله عز وجل ومنها ما هو من فعل العبد ومنها ما هو من إجتماع العباد. والدليل على جميع القدرية من القرآن قوله عز وجل: (والله خلقكم وما تعملون)[2]، فأثبت في هذه الآية للعباد أعمالا خلاف قول الجهمية. إن العبد ليس له عمل وأخبر عن نفسه بأنه خالق أعمال العباد خلاف قول القدرية: إن العباد خالقون لأعمالهم. فدلت الآية على بطلان قول الجهمية والقدرية فإن قيل أراد بالأعمال الأصنام المعمولة قيل أن الأصنام لم تكن من عمل العباد وإنما نحتها عملهم والله خالق عملهم الذي هو نحتهم لها. ويدل عليه قوله تعالى (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم، قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار)[3].

وهذا القول لمعمر الذي هو من أشد القدرية ضلالا بأن الله لم يخلق الأعراض التي في الأجسام ولا الصفات التي تتصف بها هذه الأجسام وقد أورد البغدادي في الرد عليه قوله تعالى (والله خلقكم وما تعلمون) وكذلك يرد عليه بقوله تعالى (الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار)[3]. قوله هذا خلاف قوله تعالى في صفة نفسه (له ملك السموات والأرض يحي ويميت وهو على كل شيء قدير)[4].

أما بشر ابن المعتمر فقد أفرط في هذا حتى قال إن الإنسان يخلق اللون والرائحة والسمع والبصر وجميع الإدراكات على سبيل التولد وكذلك يخلق الحرارة والبرودة وهو في هذا القول مخالف لإجماع المسلمين لأن أهل السنة لا يقولون بالتولد أصلا والمعتزلة الذين يقولون بالتولد لا يفرطون فيه بل يقصرون التولد على الحركات والاعتمادات)[5].

---

(١) بشر هو : بشر ابن المعتمر من أهل بغداد وقيل من أهل الكوفة ولعله كان كوفيا ثم انتقل إلى بغداد وهو رئيس معتزلة بغداد توفي سنة ٢٠١. الفرق بين الفرق ص١٥٦ التبصير ٧١.

(٢) سورة الصفات ٩٦.

(٣) سورة الرعد ١٦

(٤) سورة الحديد ٢

(٥) التبصير في الدين - للسفاريني ص ٧٤.

المسألة الرابعة

الاصل في إبطال القول بالتولد

واختلفوا في التولد فزعم أكثر القدرية أن الإنسان قد يفعل في نفسه بالتولد فعلا يتولد منه فعل في غيره ويكون هو الفاعل لما تولد، كما أنه هو الفاعل لسببه في نفسه (ولذلك زعموا أن ذهاب السهم وأصابته الهدف وهتكه له وقتله لما وراء الهدف، فكل ذلك من فعل الله[1] لأن حركات السهم متولد من تحريكه يده بالسهم

وهذه المسألة من المسائل التي انفرد بها المعتزلة، وفي البداية لابد من معرفة ماذا يقصدون بالتولد؟

تعريف المعتزلة للتولد

يقول الإسكافي: أفعال التولد هي كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ وقوعه إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم الإرادة فهو خارج عن حد التولد داخل في حد المباشر)[2].

قد اختلف أئمة المعتزلة في الأفعال المتولدة على أقوال:

القول الأول: ثمامة[3] بن الاشرس (إن المتولدات أفعال لا محدث لها)[4]

القول الثاني: منهم من علقها بالطبع كالجاحظ[5] ومنهم من علقها بصنع المحل كما قال النظام (ومعمر)[6].

القول الثالث: وهو قول أكثر المعتزلة وهم قسموا أفعال التولد إلى قسمين:

أ- ما تولد من غير الحي كحرق النار وتبريد الثلج فقال بعضهم.

١- من فعل الله ٢- من فعل الطبيعة ٣- لا فاعل لها.

ب- ما تولد من الإنسان أو الحي

فهذا من فعل الإنسان ومن قال بهذا القول بشر بن المعتمر[7].

---

(١) الصحيح من فعل العبد على منهب المعتزلة في أفعال العباد.

(٢) مقالات الإسلاميين ٢/٨٤/٨٥

(٣) ثمامة بن الأشرس: سبقت ترجمته

(٤) شرح الأصول الخمسة- للقاضي عبد الجبار ٣٨٨

(٥) الجاحظ والنظام ومعمر : سبقت ترجمتهم

(٦) شرح الأصول الخمسة ٣٨٧

(٧) بشر بن المعتمر : سبقت ترجمته.

والقوس. وكذلك قولهم في انكسار الزجاج إذا القاه عليه إنسان وقالوا: في الألم الحادث عقيب الضرب إنه فعل الضارب متولد عن ضربه) وكذلك الضارب متولد عن ضربه. وزعموا أيضا أن فاعل السبب لو مات عقيب السبب ثم تولد من ذلك السبب فعل بعد مائة سنة لصار ذلك الميت فاعلا له بعد موته وافتراق أجزائه بمائة سنة. وأجاز المعروف منهم ببشر بن المعتمر[1] أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وفنون الألوانِ والطعوم والروايح متولدة عن فعل الإنسان (فالمتولد عنه من فعله. ومتى كان السبب من فعل الله عز وجل فالمتولد ايضا من فعله) وقال أصحابنا أن جميع ما سمته القدرية متولدا من (فعل الله عز وجل ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلا في غير محل قدرته لأنه يجوز أن يمد الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهابا) الإنسان وليس الإنسان مكتسبا. وإنما يصح من الإنسان اكتساب فعله في محل قدرته. وأجازوا أن يمد الإنسان الوتر بالسهم ويرسل يده ولا يذهب السهم وأجازوا أيضا أن يقع سهمه على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه وأجازوا أيضا أن يجمع الإنسان بين النار (والقطن) والحلفاء فلا تحرقها على نقض عادة كما أجري العادة بأن لا يخلق الولد إلا بعد وطيء الوالدين ولا السمن إلا بعد العلف ولو أراد خلق ذلك ابتداء لقدر عليه وزعم بعض القدرية

وهذا الأمر مما أفرط فيه بشر بن المعتمر في باب التولد حتى إنه قال إن الإنسان يخلق اللون والرائحة والسمع والبصر وجميع الإدراكات على سبيل التولد وكذلك يخلق الحرارة والبرودة. ولاشك في مخالفة هذا القول لجمهور المسلمين. فأهل السنة والجماعة لا يقولون بالتولد أصلا. والمعتزلة الذين يقولون بالتولد لا يفرطون فيه بل يقصرون التولد على الحركات والاعتمادات.

---

(١) بشر بن المعتمر : سبقت ترجمته

(٢) ثمامة : سبقت ترجمته

وهو المعروف بثمامة[١] أن الأفعال المتولدة لامن فاعل لها. يلزمه على هذا الأصل إجازة حدوث كل فعل لامن فاعل وفيه إبطال دلالة الموحدين على إثبات الصانع وزعم النظام منهم أن المتولدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة.

حيث إن البغدادي يستدل علي وجود الله بطريق الاستدلال والنظر بدليل الحدوث وأن الأجسام لا تخلو من الأعراض وما لا يخلو من الأعراض فهو محدث. ولابد لكل محدث من محدث حتى يتصل إلي تقرير وجود الله سبحانه وتعالى علما بأن هذا الطريق مستقر في الفطر معلوم بالنفوس، ولا يوجد من ينكره إلا القلة حتي إن المشركين كانوا يقرون بوجود الله. وإنما الخلاف معهم فقط في توحيده. وهذه هي التي لم يتعرض لها الأشاعرة في كتبهم ألبته[٣].

أما قوله بإيجابه الخلقة فإنه باطل ولذلك خطأهم الإمام عبد القاهر البغدادي بعد ذكره لهذا القول. كذلك رد القاضي - عبد الجبار - على النظام بقوله بإيجاب الخلقة.

١- أنه بناء على هذا القول يلزم العبد أن لا يفعل شيئا من الأعراض أو الأفعال أصلا على وجه يتعلق به الاختيار ويستحق المدح والذم عليه لأنها كلها تحصل له بطبع المحل أو إيجاب الخلق وهو باطل فيما يؤدي إلى مثله.

٢- يري القاضي أيضا أن موقف من يقول بالطبع والطبيعة أسوأ من موقف الدهرية فإن هؤلاء نفوا وجود الصانع فأمكن أن يعلقوا الفعل بالطبع أما أولئك المعتزلة فقد أثبتوا لله فكيف يصح لهم أن ينفوا تعلق الأشياء به.

---

(١) ثمامة: سبقت ترجمته.

(٢) النظام : سبقت ترجمته.

(٣) انظر مثلا من كتبهم المواقف في علم الكلام، التمهيد الأوائل، الإرشاد والشامل.

وكل من زعم من القدرية أن المخلوق يجوز أن يحدث في غيره أعراضا وتأليفا فلا دليل له من طريق العقل على أن الله عز وجل هو الفاعل لتأليف أجزاء السماء وحركات الكواكب لأن ذلك كله يصح عندهم أن يكون فعلا لبعض الملائكة وبعض الجن فلا دليل لهم على أن ذلك من فعل الله تعالى وكفاهم بذلك خزيا.

وهذا اللون مما أفرط فيه بشر بن المعتمر في باب التولد حتى إنه قال إن الإنسان يخلق اللون والرائحة والسمع والبصر وجميع الإدراكات على سبيل التولد وكذلك يخلق الحرارة والبرودة ولاشك في مخالفة هذا القول لجمهور المسلمين فأهل السنة والجماعة لا يقولون بالتولد أصلا[1].

والمعتزلة الذين يقولون بالتولد لا يفرطون فيه بل يقصرون التولد على الحركات والاعتمادات[2].

---

(١) انظر المواقف في علم الكلام - للإيجي - ص ٣١٦.

(٢) انظر التبصير في الدين - للسفاريني - ٧١

المسألة الخامسة

الفرق بين ما يصح اكتسابه وبين ما لا يصح اكتسابه

أجمع أصحابنا على أن الحركة والسكون يصح اكتسابهما وكذلك الإرادة والعلم والاعتقاد والجهل والقول والسكوت (والكفر). وأجمعوا على أنه لا يصح منا اكتساب الألوان والطعوم والروايح والقدرة والعجز والسمع (والبصر) وصمم والرؤية والعمى والخرس. واللذة والشهوة والأجسام (هذا كله قول أصحابنا) وزعم معمر[1]. أن الأعراض كلها من فعل الأجسام إما طباعا واما اختيارا. وأجاز بشر بن المعتمر [2](أن الواحد منا يصح أن يفعل اللون) منا فعل الألوان والطعوم والروايح والإدراكات على سبيل التولد.

وهذا القول هو الرأي الذي يراه الأشاعرة فيما يصح اكتسابه وما لايصح حيث فرقوا بين الأمور التي للإنسان قدرة واستطاعة عليها وبين الأمور التي هي خارجة عن إرادته فأجمعوا على أنه يمكن اكتساب الحركة والسكون والإرادة والعلم. أما الألوان والطعوم والروايح وغيرها من الأعراض المباشرة أو المتولدة فإنه لا يمكن اكتسابها لأنه ليس للقدرة والإرادة استطاعة عليها. وأما قول معمر: فهذا القول مردود بقول الله تعالى (قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) لأن الله هو خالق الأجسام وخالق اعمالها سواء المباشرة أم المتولدة وكذلك الأعراض المتعلقة بالأجسام.

---

(١) معمر : سبقت ترجمته.

(٢) بشر بن المعتمر: سبقت ترجمته

(٣) سورة الرعد ١٦

المسألة السادسة

في ان الهداية والإضلال من فعل الله

قال أصحابنا إن الهداية من الله تعالى لعباده على وجهين: أحدهما من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وإقامة الأدلة عليه وعلى هذا الوجه يصح إضافة الهداية إلى الرسل وإلى كل داع إلى دين الله عز وجل لأنهم مرشدون إليه وهذا تأويل قول الله عز وجل في رسول ﷺ : (وإنك لتهدي إلي صراط مستقيم)[1] أي تدعو إليه.

ومسألة الهدى والضلال هي قلب أبواب القدر ومسائله فإن أفضل ما يقدر الله لعبده وأجل ما يقسمه له الهدى وأعظم ما يبتليه به ويقدره عليه الضلال وكل نعمة دون نعمة الهدى وكل مصيبة دون مصيبة الضلال.

وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبهم المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء.

فالهداية والإضلال فعله سبحانه وقدره والاهتداء والضلال فعل العبد وكسبه وقد قسم العلماء مراتب الهداية والضلال إلى أربعة مراتب ذكر المؤلف المرتبتين الخاصيين بأثرهما على فعل المكلف والمراتب هي:-

١- الهدى العام : وهي هداية كل نفس إلي مصالحها ومعاشها.

٢- الهداية: بمعنى البيان والدلالة والتعليم إلى مصالح العبد في معاده.

٣- الهداية: المستلزمة للإهتداء وهي هداية التوفيق[2] .

٤- هداية : أهل الجنة وهداية أهل النار.

أما التي تخص موضوعنا فهي الثانية والثالثة والتي حصل الخلاف مع القدرية بسببها ولذلك لن نتعرض للمرتبة الأولى والرابعة.

والهداية بمعني البيان والدلالة لا تستلزم حصول التوفيق واتباع الحق وإن كانت شرطا فيه أو جزء سبب. ومن أدلتها قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى)[3] وقوله (وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون)[4] .

---

(١) سورة الشورى ٥٢.

(٢) انظر شفاء العليل - لابن القيم - ١٧٩.

(٣) سورة فصلت ١٧

(٤) سورة التوبة ١١٥

والوجه الثاني: من هداية الله لعباده، خلقه في قلوبهم الاهتداء.كما ذكره الله عز وجل في قوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدرة للإسلام)[1] فالهداية الأولى من الله تعالى شاملة جميع المكلفين. والهداية الثانية منه خاصة للمهتدين. وفي تحقيق ذلك نزل قول الله عز وجل (والله يدعوا إلي دار السلام ويهدي من يشاء إلي صراط مستقيم)[2] يعنى به اهتداء القلوب الذي لا يقدر عليه غير الله عز وجل ولهذا قال في نبيه (عليه السلام) (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء)[3].

وقوله (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات)[4].

وهذه هي الهداية التي أثبتها لرسوله بقوله (وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم)[5].

ولذلك نفي الله عز وجل الهداية الموجبة للتوفيق والإلهام بقوله (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء)[6].

أما الوجه الثاني من هداية الله للعباد- وهي المرتبة الثالثة من مراتب الهدى) وهي هداية التوفيق والإلهام وخلق المشيئة المستلزمة للفعل وهي أخص من التي قبلها وهي التي ضلت القدرية بإنكارها.

وهذه المرتبة تستلزم أمرين:-

١- فعل الرب تعالى وهو الهدى.

٢- فعل العبد وهو الاهتداء - وهو أثر فعل الله تعالى - ولذلك قال تعالى (من يهد الله نهو المهتد)[7]. وقال (إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل)[8]. وهذا صريح في أن الهدى ليس من النبي ﷺ ولو حرص عليه فغيره من باب أولى.

---

(١) سورة الأنعام ١٢٥

(٢) سورة يونس ٢٥

(٦،٣) سورة القصص ٥٦

(٤) سورة آل عمران ٨٦

(٥) سورة الشورى ٥٢

(٧) سورة الكهف ١٧

(٨) سورة النحل ٣٧

(وقد وصفه بأنه يهدي إلي صراط مستقيم فالهداية التي أثبتها الله تعالى للرسول ﷺ من طريق البيان والدعوة. والهداية التي نفاها الله عنه من جهة شرح الصدور وقبولها للحق) والإضلال من الله عز وجل لأهل الضلال على معني خلق الضلالة عن الحق في قلوبهم. وعلى ذلك يحمل قوله:(ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا)[1] وقوله: (يضل من يشاء ويهدي من يشاء)[2]. فمن أضله فبعدله ومن هداه فبفضله. هذا قول أهل السنة.

وما ذكره البغدادي : سبق تدعيمه بالآيات ولولا خشية الإطالة لذكرنا جميع الآيات المتعلقة بهذا الموضوع والتي تزيل الغبش أمام من على بصره غشاوة في هذا الموضوع.

أما قول البغدادي فمن أضله فبعدله ومن هذا فبفضله. فيوضحها قول ابن القيم رحمه الله (فإن قالوا كيف تقوم حجته عليهم وقد منعهم من الهدى وحال بينه وبينهم قيل حجته قائمة عليهم بتخليته بينهم وبين الهدى وبيان الرسل لهم وإراءتهم الصراط المستقيم حتى كأنهم يشاهدونه عيانا وأقام لهم سبب الهداية ظاهرا وباطنا ولم يحل بينهم وبين تلك الأسباب ومن حال بينه وبينها بزوال عقل أو صغر لا تمييز معه أو كونه بناحية الأرض لم تبلغه دعوة رسله فإنه لا يعذبه حتى يقيم عليه حجته فلم يمنعهم من هذا الهدى ولم يحل بينهم وبينه. نعم قطع عنهم توفيقه ولم يرد من نفسه اعانتهم والإقبال بقلوبهم إليه فلم يحل بينهم وبين ما هو مقدور لهم وإن حال بينهم وبين ما لا يقدرون عليه وهو فعله ومشيئته وتوفيقه فهذا غير مقدور لهم وهو الذي منعوه وحيل بينهم وبينه فتأمل هذا الموضوع واعرف قدرة والله المستعان)[3].

---

(١) سورة الأنعام ١٨٦

(٢) سورة فاطر ٨

(٣) شفاء العليل ١٦٩

وزعمت القدرية أن الهداية من الله تعالى على معنى الإرشاد والدعاء وإبانة الحق وليس إليه من هداية القلوب شيء وزعموا أن الإضلال منه على وجهين:
أحدهما أن يقال إنه أضل عبدا بمعنى سماه ضالا.
والثاني على معنى أنه جازاه على ضلالته. وقد أخطأوا في تأويلهم من طريق اللغة ومن طريق المعنى أما من طريق اللغة فلان من سمي غيره ضالا أو نسبه إلي الضلالة فإنما يقال فيه إنه ضلله بالتشديد ولا يقال أضله. وأما من طريق المعنى فمن جهة أن الإضلال من الله ولو بمعنى التسمية والحكم لوجب أن يقال ان النبي ﷺ قد أضل الكفرة لانه سماهم ضالين. وحكم بضلالتهم.

وقول المعتزلة إن الهدايه على معني الإرشاد والدعاء وإبانة الحق باطل بالنصوص التي ذكرت قبل هذا الموضوع ومنها أن الله سبحانه وتعالى قسم الهداية قسمين قسما لا يقدر عليه غيره وقسما مقدور للعباد. فقال في القسم المقدور للغير (وانك لتهدي إلى صراط مستقيم)[1]. وقال في القسم الغير مقدور للغير (إنك لا تهدي من أحببت)[2]. وقال (من يضلل الله فلا هادي له)[3]. ومعلوم أن البيان والدلالة قد تحصل له ولا تنفي عنه وقوله (فإن الله لا يهدي من يضل)[4]. لا يصح حمله على هداية الدعوة والبيان فإن هذا يهدي وإن أضله الله بالدعوة والبيان. علما بأنهم يتأولون جميع هذه النصوص تأولا باطلا وسيأتي توضيح ذلك فيما يأتي إن شاء الله وأنهم يردون ذلك إلى المتشابه ويجعلونه من متشابه القرآن.
أما قولهم أنه إذا أضل عبدا بمعنى سماه ضالا فالرد عليه من وجوه:-
الأول: ما ذكره المؤلف أنه من سمى ضالا فإنه يقال ضلله ولا يقال أضله.
الثاني: أن هذا الذي ذكروه مما يعلم قطعا أنه لا يصح حمل هذه الآيات عليه، وإذا تأملها المرء وجدها لا تحتمل ما ذكروه ألبته. وليس في لغة أمة من الأمم فضلا عن أفصح اللغات وأكملها (هداه) بمعنى سماه مهتديا وأضله بمعني سماه ضالا وهل يصح أن يقال علمه إذا سماه عالما وفهمه إذا سماه فاهما[5].

---

(١) سورة الشورى ٥٢
(٢) سورة القصص ٨٨
(٣) سورة الأعراف ١٨٦
(٤) سورة النحل ٣٧

ووجب أن يقال إن الكفرة والشياطين قد أضلوا المؤمنين والأنبياء لأنهم قد سموهم ضالين. ولو كان الإضلال من الله عز وجل بمعني العقاب على الضلالة لكان كل من أقام الحد على الزاني والسارق والقاتل، والقاذف، وشارب الخمر قد أضلهم. لأنه قد جازاهم علي ضلالتهم وفسقهم. وإذا بطل هذا صح أن الهداية والإضلال من الله تعالى على ما ذهبنا إليه دون ما ذهب القدرية إليه. وزعمت الثنوية [1]: أن الهداية من النور والضلال من الظلمة. وزعمت المجوس أن الهداية من الإله والضلال من الشيطان وقد مضى الكلام عليهم في توحيد الصانع. وفي ذلك كفاية على إبطال قولهم.

وكيف يصح هذا في مثل قوله تعالى (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء)[2].

فهم أحد غير القدريه من هذا ليس عليك تسميتهم مهتدين ولكن لم يسم من يشاء مهتديا ورد البغدادي على شبهتم كاف ولا داعي للإطالة فيها.

أما ذكر الثنوية والمجوس فلا تعد من الفرق الإسلامية حتي يرد عليها. وهم يعتقدون بالنور والظلمة واختلفوا في أزليتهما وأن النور إله الخير والظلمة إله الشر واعترفوا بوجود خالقين لهذا الكون فكلامهم في هذا الموضوع باطل لبطلان الأصل.

---

(١) الثنوية هم: أصحاب الاثنين الأزليين يزعمون أن النور والظلمة أزليان بخلاف المجوس الذين يقولون بحدوث الظلام. وهؤلاء قاموا بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والعقل والخير لمكان الأجناس والأبدان والارواح - الملل والنحل ٢٩٠.

(٢) سورة البقرة ٢٧٢.

المسألة السابعة

الاصل في خلق الآجال وتقديرها

قال أصحابنا كل من مات حتف أنفه أو قتل فإنما مات بأجله الذي جعله الله عز وجل أجلا لعمره. والله قادر على إبقائه والزيادة في عمره لكنه إذا لم يبقه إلى مدة لم يكن المدة التي لم يبق إليها أجلا له، كما أن المرأة التي لم يتزوجها قبل موته لم تكن امرأة له وإن أمكن أن يتزوجها لو لم يمت. واختلفت القدرية في هذه المسألة فقال أبو الهذيل[1] فيها مثل قولنا وهو أن المقتول لو لم يقتل مات في وقت قتله (لأن المدة التي لم يعش إليها لم تكن أجلا له ولا من عمره)[2].

والقدرية : اختلفوا في ذلك على أقوال:

الأول: ما روى عن أبي الهذيل.

الثاني: قال بعضهم يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش.

الثالث: قال بعضهم إن المقتول مقطع عليه أجله.

يعني: أن الله سبحانه وتعالى قدر آجال الخلائق، بحيث إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قال تعالى (إذ جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)[3].

وقال تعالى (وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلا)[4].

وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن مسعود قال: (قالت أم حبيبة زوج النبي ﷺ اللهم أمتعني بزوجي رسول الله، وبأبي أبي سفيان، وبأخي معاوية قال: فقال النبي ﷺ : قد سألت الله لآجال مضروبة، وأيام معدودة، وأرزاق مقسومة، لن يعجل الله شيئا قبل حله ولن يؤخر شيئا بعد حله ، ولو كنت سألت الله أن يعيذك من عذاب في النار وعذاب في القبر كان خيرا وأفضل)[5].

---

(١) أبو الهذيل: سبقت ترجمته.

(٢) انظر مقالات الإسلاميين ٢٥٧

(٣) سورة يونس ٤٩

(٤) سورة آل عمران ١٤٥

(٥) أخرجه مسلم (٢٦٦٣) (٣٢) (٣٣) في القدر: بيان أن الآجال والأرزاق وغيرها لا تزيد ولا تنقص عما سبق به القدر.

وقال الجبائي[1] أيضا فيمن علم الله منه أنه يقتل لعشرين سنة أن الوقت الذي فيه أجل له وهو أجل موته ولا يجوز أن يكون له أجل آخر إلا على تقدير الإمكان. وزعم الباقون من القدرية أن المقتول مقطوع عليه أجله. فجعلوا العباد قادرين على أن ينقصوا مما أجله الله عز وجل ووقته. ولو جاز ذلك لجاز أن يزيدوا في أجل من قضى الله له أجلا محدودا. وإذا لم يقدروا على الزيادة في أجل آخر لم يقدروا على النقصان منه. فأما قول نوح عليه السلام (ويؤخركم إلى أجل مسمى)[2] فإنه لم يقل ويؤخركم إلي أجل لكم. ونحن لا ننكر إمكان البقاء لو لم يمت المقتول. ولكن قلنا أن المدة التي قتل قبلها لم تكن أجلا له احتجوا بقوله تعالى (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره)[3].

فالمقتول ميت بأجله، فعلم الله تعالى وقدر وقضى أن هذا يموت بسبب المرض وهذا بسبب القتل، وهذا بسبب الهدم، وهذا بالحرق، وهذا بالغرق، إلي غير ذلك من الأسباب والله سبحانه خلق الموت والحياة، وخلق سبب الموت والحياة.

وعند المعتزلة: المقتول مقطوع عليه أجله ولو لم يقتل ، لعاش إلي أجله، فكأن له أجلان، وهذا باطل، لأنه لا يليق أن ينسب إلى الله تعالى أنه جعل له أجلا يعلم أنه لا يعيش إليه البتة، أو يجعل أجله أحد الأمرين، كفعل الجاهل بالعواقب، ووجوب القصاص، والضمان على القاتل، لارتكابه المنهى عنه ومباشرته السبب المحظور. وعلى هذا يخرج قوله ﷺ (صلة الرحم تزيد في العمر)[4]. أي هي سبب طول العمر ، وقد قدر الله تعالى أن هذا يصل رحمه، فيعيش بهذا السبب إلى هذه الغاية، ولولا ذلك السبب لم يصل إلى هذه الغاية، ولكن قدر هذا السبب وقضاه، وكذلك قدر أن هذا يقطع رحمه فيعيش إلى كذا، كما قلنا في القتل وعدمه. وأما قوله (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب)[5]. فقد قيل في الضمير المذكور في قوله تعالى (من عمره) إنه بمنزلة قولهم: عندي درهم ونصفه أي ونصف درهم آخر فيكون

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين ٢٥٧

(٢) الجباني : سبقت ترجمته

(٣) سورة نوح ٤

(٤) سورة فاطر ١١

(٥) روا القضاعي في مسنده عن ابن مسعود - انظر صحيح الجامع ٣٧٦٦/٢

احتجوا بقوله تعالى (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره)[1].

ومن فروع هذه المسألة اختلافهم في المقتول هل هو ميت أم لا ؟ وقد زعم الكعبي أن المقتول غير ميت لأن الموت من (فعل) قبل الله والقتل من (فعل) قبل القاتل. وقال أكثر القدرية المقتول ميت وفيه معنيان أحدهما: موت من فعل الله عز وجل . والثاني: قتل هو من فعل القاتل. وقال أصحابنا القتل غير الموت ولكن المقتول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل.

ومن فروعها الشهادة وقد زعمت القدرية أنها الصبر على ألم الجراح والعزم على ذلك قبل وقوعه ومنعوا تسمية قتل الكافر للمؤمنين شهادة وقالت الكرامية الشهادة ان يصيب المؤمن من البلاء ما يوجب تكفير ذنوبه كلها إذا لم يكن من الصديقين، لان الصديق لا يحتاج إلى تكفير ذنبه. وقال أصحابنا من قتل مظلوما أو مات من بعض الأمراض المخصوصة كالحريق والغريق وموت المرأة في طلقها ونحو ذلك فهو

المعنى ولا ينقص من عمر معمر آخر)[2].

أما قول المعتزلة : إن الشهادة الصبر على ألم الجراح وإن قتل الكافر للمسلم ليس بشهادة فمردود بالكتاب والسنة ومن ذلك قوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون)[3]. وقوله تعالى (ويتخذ منكم شهداء)[4].

أما قول الكرامية: أن يصيب المؤمن من البلاء ما يوجب تكفير ذنوبه كلها فمردود لأن النبي ﷺ حدد من يستحق لقب الشهيد حينما سأل الصحابة ما تقولون في الشهيد منكم؟ قالوا الشهيد من قتل في سبيل الله. قال إن شهداء أمتي إذن قليل من قتل في سبيل الله شهيد، ومن مات في سبيل الله شهيد والمبطون شهيد، والمطعون شهيد، والغرق شهيد)[5].

---

(١) سورة فاطر ١١

(٢) زاد المسير - لابن الجوزي - ٦/ ٤٨٠

(٣) سورة آل عمران

(٤) سورة آل عمران ١٤٠

(٥) رواه مسلم ٦/ ٥١

شهيد ولو كانت الشهادة في تكفير الذنوب لم يكن من لاذنب له شهيدا وان قتلته الكفرة في حربها.

وإذا صح لنا أن الشهادة ماذكرنا، فالشهداء عندنا نوعان أحدهما شهيد يغسل ويصلي عليه وهو الذي مات حتف أنفه موتا يوجب له الشهادة أو جرح في قتال الكفرة أو أهل البغي ومات في غير المعركة والثاني شهيد مقتول في المعركة وقد أجمعوا على أنه لا يغسل واختلفوا في الصلوة عليه: فقال الشافعي لا يصلى عليه وقال أبو حنيفة بالصلاة عليه.

أما الشهيد الذي في المعركة فلا يشرع تغسيله. لما روى عن جابر قال: قال النبي ﷺ (ادفنوهم في دمائهم - يعني يوم أحد - ولم يغسلهم).

وفي رواية فقال: أنا شهيد على هؤلاء لفوهم في دمائهم فإنه ليس جريح يجرح في الله إلا جاء وجرحه يوم القيامة يدمى، لونه لون الدم وريحه ريح المسك)[1].

وفي الحديث الآخر (إن شهداء أحد لم يغسلوا ودفنوا بدمائهم ولم يصل عليهم) إلا حمزة بن عبد المطلب.

---

(١) أخرجه البخاري ٣/١٦٥ وأبو داود والنسائي

المسألة الثامنة

الاصل في الارزاق وتقديرها

زعمت القدرية أن الله عز وجل لم يقسم الأرزاق إلا على الوجه الذي حكم به من استحقاق المواريث وما فرض من سهام الصدقات لأهلها وما فرض من الغنائم لذوي القربى ومن ذكر معهم. وزعموا أن الأنسان قد يفوته ما رزقه الله عز وجل وإنه قد يأكل رزق غيره إذا غصب شيئا وأكله . وأجازوا أن يزيد الرزق بالطلب وينقص بالتواني وقال أهل الحق إن كل من أكل شيئا أو شرب فإنما تناول رزق نفسه حلالا كان أو حراما ولا يأكل أحد رزق غيره.

قالت المعتزلة إن الأجسام لله هو خالقها وكذلك الأرزاق وهي أرزاق الله سبحانه وتعالى فمن غصب إنسانا مالا أو طعاما فأكله أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إياه وزعموا بأجمعهم أن الله لا يرزق الحرام كما لا يملك الله الحرام وما رزق الله الذي ملكه إياهم دون الذي غصبوه.

وقال أهل الإثبات الأرزاق على ضربين:

١- منها ما ملكه الانسان.

٢- ومنها ما جعله غذاء له وقواما لجسمه وإن كان حراما عليه فهو رزقه إذ جعله الله غذاء له لانه قوام جسمه)[١].

والذي عليه أهل السنة أن الأرزاق جميعها من الله سواء حلالها وحرامها مصداقا لقوله تعالى (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها)[٢]. فالله سبحانه وتعالى قد تكفل بأن يرزق كل دابة الرزق الذي كتب لها أما تعلق هذا الأمر بالحلال والحرام فهو من حيث اكتساب المخلوق لهذا الرزق فإن كان من طريق الحلال فهو رزق حلالٌ وإن كان من طريق الحرام فهو رزق حرام[٣].

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين ٢٥٧

(٢) سورة هود ٦

(٣) انظر المواقف في علم الكلام ٣٢٠

ويجب على القدرية في قود أصلها أن يقولوا، فيمن غصب جارية فأولدها بالحرام ولدا وسقي ذلك الولد البانا مغصوبة حتى نشأ، ثم أطعمه بعد ذلك من الحرام إلى أن بلغ وصار لصا فلم يأكل ولم يشرب طول عمره إلا من الحرام ثم مات على ذلك أن الله ما رزقه شيئا. وكذلك الدابة من نتاج مغصوب إذا لم يأكل من غير الحرام لم يكن الله رازقها لها عندهم. وهذا خلاف قول الله عز وجل (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها)[1].

والرد الذي قال به البغدادي - في الرد على القدرية رد مناسب لأنه على أصلهم أن هذه الجاريه لم يرزقها الله تعالى وهذا معارض بالآية المذكورة ، ومعارض بأدلة كتابة الرزق التي وردت في حديث ابن مسعود في قوله أخبرنا رسول الله وهو الصادق المصدوق[2]. إلى أن قال ثم يكتب رزقه وأجله وعمله وشقى هو أم سعيد فعلى رأيهم هل لم يكتب لها رزقاً أم كتب وهو حرام وفي كلا الأمرين يكون حتى أكل الحرام رزقا من الله تعالى.

---

(١) سورة هود آية ٦

(٢) رواه البخاري كتاب القدر باب -١- ١٤٣/٤ . ورواه مسلم أيضا كتاب القدر- وانظر فتح الباري ٤٨٦/١١.

المسألة التاسعة

في نفوذ مشيئة الله تعالى في مراداته

أجمع أصحابنا على نفوذ مشيئة الله تعالى في مراداته على حسب علمه بها. فما علم منه حدوثه أراد حدوثه خيرا كان أو شرا. وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون. وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي أراد حدوثه فيه على الوجه الذي أراد كونه عليه . وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سواء أمر به أم لم يأمر به (وهذا قولهم في الجملة. واختلفوا في التفصيل فمنه من قال أقول في الجملة إن الله تعالى أراد حدوث كل حوادث خيرها وشرها ولا أقول في التفصيل أنه أراد الكفر والمعاصي

هذه المسألة تستلزم بحث هل الإرادة تستلزم المحبة؟

وهي مما خاض فيه أهل الأهواء وضلوا فيه عن الحق وأدى بهم ضلالهم إلى انحراف خطير في مسألة القضاء والقدر والأمر والنهي وعلاقة هذه بتلك وقد وصل الأمر بغلاة الصوفية أن اعتقدوا أنه ليس في مشهدهم محبوب مرضى مراد إلا ما يقع فما وقع فالله يحبه ويرضاه وما لم يقع فالله لا يحبه ولا يرضاه والواقع هو تبع القدر لمشيئة الله وقدرته فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فهم من غلب كانوا معه لأن من غلب كان القدر معه والمقدور عندهم هو محبوب الحق فإذا غلب الكفار كانوا معهم وإذا غلب المسلمون كانوا معهم)[1].

والخلاف هل الإرادة والمحبة تستلزم الرضي والمحبة على قولين:

القول الأول: إن الإرادة تستلزم الرضى وهذا قول المعتزلة والجهمية وأغلب الأشاعرة واختلفوا في هذا القول على قسمين:-

أ- المعتزلة قالوا: قد علم بالدليل أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ويكره الفسوق والعصيان ولما كان هذا ثابتا لزم أن تكون المعاصي ليست مقدرة له ولا مقضية فهي خارجة عن مشيئته وخلقه.

وقالوا لو كنا مأمورين بالرضى بالقضاء ومأمورين بسخط هذه الأفعال وبغضها وكراهتها فإذا يجب أن لا تكون واقعة بقضاء الله وقدره فأنكروا مرتبة المشيئة والخلق)[2].

رسالة الاحتجاج بالقدر - ابن تيمية - ٨٠ المكتب الإسلامي

(٢) الاحتجاج بالقدر - ابن تيمية - ص ٦٦ المكتب الإسلامي.

الكائنة وإن كانت من جملة الحوادث التي قلنا في الجملة أنه أراد كونها كما نقول في الجملة عند الدعاء ياخالق الأجسام ويارازق البهايم والأنعام كلها. ولا تقول يارازق الخنافس والجعلان وإن كانت هذه الأشياء من جملة ما أطلقنا في الجملة بأنه خالقها ورازقها.

ب: وأما الأشاعرة فقالوا: ثبت بالكتاب والسنة أن الله خالق كل شيء ومليكه وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولما ثبت عندهم أن المشيئة والمحبة والإرادة والرضى لكنها بمعنى واحد، قالوا فالمعاصي والكفر كلها محبوبة لله لأن الله شاءها وخلقها)[1].

القول الثاني: إن الإرادة لا تستلزم الرضى والمحبة بل بينهما فرق وهذا قول عامة أهل السنة المثبتين للقدر وهؤلاء يقولون إن قول المعتزلة والأشاعرة مخالف للكتاب والسنة والإجماع فإنهم متفقون على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وعلى أن الله لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر وأن الكفار يبيتون ما لا يرضى من القول كما هو صريح بالنصوص. ولذلك فأهل السنة والجماعة لا يرون هناك تعارضاً مطلقا بين النصوص الواردة في المشيئة والإرادة. وذلك أن مخالفيهم ظنوا أن الإرادة كلها بمعنى واحد والحق أن الإرادة نوعان:-

أحدها: نوع بمعنى المشيئة العامة وهذه الإرادة الكونية القدرية فهذه الإرادة كالمشيئة شاملة لكل ما يقع في هذا الكون وأدلة هذا النوع كثيرة منها (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا)[2]. فهذه الإرادة لا تستلزم المحبة وليست بمعناها.

والثاني: نوع بمعنى المحبة والرضى كقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)[3]. وهذه الإرادة الدينية الشرعية. وهذه الإرادة هي المستلزمة للمحبة والرضى وهي المستلزمة للأمر وعلى هذا فبالنسبة لوقوع المراد وفي أي من النوعين يتعلق تكون الأقسام أربعة:

أحدها: ما تعلقت به الإرادتان الكونية والدينية وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة

---

(١) الاحتجاج بالقدر - لشيخ الإسلام - ص ٦٧ المكتب الإسلامي

(٢) الأنعام ١٢٥

(٣) البقرة ١٨٧

كذلك القول في المرادات جملة وتفصيلا على هذا القياس . وهذا قول شيخنا أبي محمد عبد الله[1] بن سعيد وكثير من أصحابنا ومنه من أطلق إرادة الله سبحانه في مراداته جملا وتفصيلا ولكنه قيد الإرادة في التفصيل فقال في الجملة أن الله تعالى قد أراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر وقال في التفصيل إنه أراد حدوث الكفر من الكافر بأن يكون كسبا له قبيحا منه. ولم يقل أراد الكفر والمعصية على الإطلاق من غير تقيد له على الوجه الذي ذكرناه.

فهي مراده دينا لأنها أعمال صالحة وكونا لأنها وقعت.

الثاني: ما تعلقت به الإرادة الدينية وهو ما أمر الله به من الطاعات والأعمال الصالحة فعصى الكفار فهذا مراد دينا لأنه من الأعمال الصالحة وغير مراد كونا لأنه لم يقع.

الثالث: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط كالمباحات التي لم يأمر الله بها ولكنها وقعت منهم.

الرابع: مالم تتعلق به الإرادتان وذلك مما لم يقع ولم يوجد من أنواع المباحات والمعاصي)[2].

وبهذا التفصيل يتبين رجحان مذهب أهل السنة والجماعة أما محاولة الأشاعرة أن يجيبوا عن النصوص التي دلت على أن الله لا يحب الكفر والفساد بأن هذا خاص بمن لم يقع منه الكفر والفساد فهذا جواب فاسد لإن لازم هذا أن الله لا يحب الإيمان ولا يرضاه من الكفار لانه لم يقع منهم لأن المحبة عندهم كالإرادة إنما تتعلق بما وقع وهذا من أعظم الباطل والضلال الذي وقعت فيه الفرق وهو عدم التفريق بين الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية الدينية فالله تعالى أراد كل شيء قدرا وكونا.

---

(١) عبد الله بن سعيد : سبقت ترجمته.

(٢) مراتب الإرادة الفتاوي ١٨٩/٨

وهذه طريقة شيخنا أبي الحسن رحمه الله ومنهم من قال إذا عبرنا عن المعاصي والكفر بأنها حوادث قلنا إن الله تعالى أراد حدوثها ولم نقل أراد الكفر والعصيان وإن قلنا أراد حدوث هذا الحادث الذي هو كفر أو معصية. كما أن المخلوقات كلها حجج الله سبحانه ودلائله والليل منها ونقول فيها بلفظ الليل إنها ليلة مظلمة ولا نقول أنها حجة مظلمة ولا نقول في الخشبة المنكسرة إنها حجة منكسرة وهذا القول إختيارنا. وأختلفت القدرية في هذه المسألة فزعم النظام والكعبي أن الله تعالى ليست له إرادة على الحقيقة. وإذا قيل إنه أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله وإذا قيل إنه أراد شيئا من فعل غيره فمعناه أنه أراد أمر به. وزعم البصريون منهم أنه مريد بإرادة حادثة لافي محل[1] وقالوا قد يريد ما لا يكون وقد يكره الشيء فيكون (وزعموا أن المعاصي كلها على كراهة منه) وأنه قد شاء هداية كل الناس ولم يشأ ضلال أحد وقد أكذبهم الله عز وجل في ذلك بقوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين)[2] فأخبر أنه ما شاء هداية الكل ولو شاء لآتي كل نفس هداها، فإن قالوا إن الهدى المذكور في هذه الآية بمعني الرجوع إلى الدنيا لأنه معطوف على قوله (ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا

(١) وهذا قول البصريين من المعتزلة ومنهم أبو علي الجبائي وأبو هاشم كما ذكر عنهم القاضي عبد الجبار في كتابه المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ٦/٣. وللرد عليهم يقال (إن قولكم هذا باطل وذلك أنه قد ثبت أن إحداث المحدثات موقوف على الإرادة فلو كانت الإرادة محدثة لافتقر إحداثها إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل وهو باطل. أما قوله لافي محل فيأخذ من وجوه:

أ- إن وجود عرض لافي محل بعيد عن العقول.

ب- القول بالإرادة نفس القول بالعلم والقدرة وهم لا يقولون بذلك. وللاستزاده يمكن الرجوع إلي الاربعين في أصول الدين - للرازي - ص ١٥٤. ونهاية الإقدام - عبد الكريم الشهرستاني ٢٤٥. وغاية المرام في علم الكلام - للآمدي.

جـ- مراتب الإرادة الفتاوي ١٨٩/٨

٢- سورة السجدة ١٣

رؤوسهم عند ربهم ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون)[1] ثم قال (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها)[2] يعني ما سألت من الرجعة إلى الدنيا. قيل لهم إن رجوعهم إلى الدنيا لا يكون هدى لهم لإمكان وقوع الضلالة منهم بعد ذلك ألا تراه قال (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه)[3] فدل هذا على أن الهدى المذكور في الآية هداية القلوب وأنه لم يردها من جميع المكلفين وإنما أرادها من بعضهم ويدل عليه قوله تعالى (لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين)[4] وفي هذا دليل على أن من لم يشأ الاستقامة فإن الله ما شاء منه أن يشاء الاستقامة. ولأن القدرية البصرية وافقونا على أن الله عز وجل لو أراد من فعل نفسه شيئا فلم يقع لحقه سهو أو ضعف. كذلك إذا أراد من غيره مالا يقع لحقه الضعف والنقص كما أنه لو وقع من فعله شيء بخلاف خبره لحقه الكذب كذلك لو وقع من غيره ما هو خلاف خبره لحقه الكذب. والأمر على عكس هذا لأنه يجوز أن يقع من غيره مالم يأمر به كما يقع منه مالم يأمر به (قالوا لا يلحقه النقص بأن يقع من غيره خلاف مراده لأنه قادر على إلجائه إلى مراده).

قيل إن الله تعالى وإن ألجأ إلى فعل ما أراد منه فلا يجب تمام مراده على أصولكم. لأنكم زعمتم أنه أراد منه فعل الإيمان والطاعة اختيارا على وجه يستحق به الثواب

ومن ذلك المعاصي والكفر والفسوق ولكن لم يردها شرعا بمعنى أنه لم يأمر بها ولا يحبها ولا يرضاها. وبهذا التفريق الذي ذكره شيخ الإسلام كما بينا سابقا تزول الشبه والتعارض في هذا الأمر والموفق من وفقه الله. ورد البغدادي بالآية المذكورة بسورة السجدة جميل ومقنع ولا يحتاج إلي تعليق. وفي هذه الآية دليل على أن الإنسان له مشيئة وإرادة فقد علق سبحانه وتعالى طاعة الرسول على مشيئة الإنسان.

(١) سورة السجدة ١٢

(٢) سورة السجدة ١٣

(٣) سورة الانعام ٢٨

(٤) سورة التكوير ٢٨،٢٩

وإذا ألجأه إليه لم يستحق به ثوابا ولا يتم مراده منه. على أن هذا الإلجاء لا يخلو من وجوه إما أن يكون بخلق الإيمان والطاعة فيهم فليس هذا قولكم. أو يكون بسلب قدرة الكفر والمعصية عنهم وفيه سلب قدرة الإيمان والطاعة عندكم على أصلكم في أن القدرة تصلح للضدين. أو بأن يلجأهم بعذاب يخوفهم به فلا يخلو حينئذ من أن يعلموا أن ذلك العذاب من قبل الله أو يشكوا فيه فإن عرفوا ذلك فقد عرفوا الله ولا يجوز إلجاء من عرفه إلى معرفته. وإن شكوا في ذلك لم ينكروا وقوع المخالفة منهم. فلا يكون الإله قادرا على إتمام مراده منهم على أصول القدرية بحال. وإذا بطل ذلك صح أن إرادته نافذة في كل ما يشاء.

المسألة العاشرة

جواز تخلية العباد عن التكليف

قال أصحابنا كل ما علم الله وجوبه أو تحريمه فالشرع أوجب ذلك فيه. ولو لم يرد الشرع بالخطاب لم يكن شيء واجبا ولا محظورا وكان جائزا من الله عز وجل أن لا يكلف عباده شيئا. وزعمت البراهمة[1] والقدرية أنه لم يكن جائزا تخلية العباد عن التكليف وقالوا لو فعل ذلك لكان قد أغراهم بالمعاصي. وهذا كلام لا معنى تحته لأن من علق الحظر والإباحة على الشرع لم يسم شيئا قبل الشرع معصية وإذا جاز من الله تعالى خلق العصاة ولم يكن ذلك إغراء بالمعصية جاز ترك التكليف ولم يكن ذلك إغراء بالمعصية.

لة التجويز عند الأشاعرة مبنية على التحسين والتقبيح الشرعيين وأن الله يجوز أن يأمر بأي شيء وأن ينهي عن أي شيء... الخ

وسوف نتوسع في هذه المسألة في المسألة الحادية عشرة وما بعدها.

---

(١) البراهمة : سبقت ترجمتهم.

المسألة الحادية عشرة

جواز الزيادة والنقصان في الشرع

قال أصحابنا كل ما ورد به الشرع من صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزا ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه. وكذلك لو أباح الشرع ما حرمه وحرم ما أباحه كان جائزا (وإنما خص الله تعالى الشريعة بما استقرت إليه لأنه أراد ذلك ولا مدخل في تقدير شيء منه للعقل) وزعم المدعون للأصلح من القدرية أن ما أوجبه الشرع لم يكن جائزا سقوطه وما أسقطه لم يكن جائزا وجوبه ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه.

هذه المسألة مبنية على التحسين والتقبيح والخلاف في هذه المسألة مع المعتزلة وقولهم خلاف قول أهل السنة والجماعة والناس في هذه المسألة طرفان ووسط.

منهم من قال بالتحسين والتقبيح العقليين وهذا رأي المعتزلة وإن ذلك لا يدل إلا من قبل العقل. ومنهم من يقول أن التحسين والتقبيح مرتبط بالشرع وهذا رأي الأشاعرة.

أما أهل السنة والجماعة فهم وسط بين الطائفتين فهم يقولون بعض الأشياء حسنة في نفسها وبعض الأشياء قبيحة في نفسها ولكن لا يجب على المكلف قبل ورود الشرع شيء والثواب والعقاب متوقف على بعثة الرسل قال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) [1]. قال ابن القيم رحمه الله (وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن القبيح ثابت في العقل نفسه وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة)[2].

---

(١) سورة الإسراء ١٥

(٢) مفتاح دار السعاده - ابن القيم - ٢/٧

وأسرت هذه الطائفة إبطال فائدة مجيء الرسل وأن لم يصرحوا به خوفا من الشناعة عند الإشاعة. ثم كيف وجه دلالة العقل على عدد الركعات وعلى السعي بين الصفا والمروة وتحميل العاقلة الدية دون القاتل إلا أن يراد به دلالة العقل على جواز ورود الشرع بذلك فلا ننكره.

ويقول (والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة كما أنها نافعة وضارة ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون العمل موجبا للعقاب مع قبحه في نفسه بل هو في غاية القبح والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرساله فالسجود للشيطان والأوثان والكذب والزنا والظلم والفواحش كلها قبيحة في ذاتها والعقاب عليها مشروط بالشرع)[1].

إلى أن قال وكثير من الفقهاء من الطوائف الأربع يقولون قبحها ثابت بالعقل والعقاب متوقف على ورود الشرع[2].

---

(١) مدراج السالكين ٢٤٧/١.

(٢) مدارج السالكين ٢٤٧/١ وابن القيم من أبرز من رد على الأشاعرة في هذه المسألة وقدر رد عليهم من أكثر من ستين وجها مفتاح دار السعادة ١١٨/٢.

المسألة الثانية عشر

بقاء حكمة الله عز وجل لو لم يخلق الخلق او لم يخلق غير الكفرة

وقال أصحابنا إن الله حكيم في خلق كل خلق. ولو لم يخلق لم يخرج عن الحكمة ولو خلق أضعاف ما خلق جاز. ولو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز. ولو خلق الجمادات دون الأحياء والأحياء دون الجمادات جاز (وكانت كل هذه الوجوه منه صوابا وعدلا وحكمة. خلاف قول من أوجب عليه الفعل من القدرية ليعبدوه ويشكروه وواجب عليه خلق الأحياء والجمادات معا وواجب عليه خلق الأحياء والجمادات وواجب عليه أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاعتبار كما ذهب إليه الكرامية.

وإذا جاز كون الخلق مواتا وأمواتا بين النفختين في الصور جاز كونهم كذلك في إبتداء الخلق على الدوام.

والبغدادي: في هذه المسألة ينفي تعليل أفعال الله وحكمته في أفعاله كما هو قول أكثر الأشاعرة. ونجد البغدادي قد أول صفة الحكمة بالعلم وذلك لالتزامه بإثبات الصفات السبع وتأويل ما سواها. وكما هو منهج الأشاعرة ينفي العلل والغايات فإنهم يقولون إن الحكمة مترتبة على الفعل وحاصلة عقيبه أي لا يفعل لأجلها لاتكون حينئذ حكمة بل يستحيل أن تكون حكمة وهي غير مقصودة بالفعل. أما قول أهل السنة في الحكمة فيلخصه ابن القيم بقوله (الله سبحانه حكيم لا يفعل شيئا عبثا ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة، وهي الغاية المقصودة بالفعل بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا في مواضع لا تعد ولا تحصى)(1).

وقال في موضع آخر:-

(إن كمال الرب تعالى وجلاله وحكمته وعدله ورحمته وقدرته وإحسانه وحمده ومجده وحقائق أسمائه الحسنى تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة وجميع أسمائه تنفي ذلك وتشهد ببطلانه)(2).

---

(1) شفاء العليل ٤٠٠

(2) شفاء العليل ٤٣٠

وزعم أكثر القدرية أنه كان واجبا عليه خلق الأحياء والجمادات والمؤمنين والكفرة. وأوجب بعض الكرامية أن يكون أول خلق خلقه الله حيا. وقلنا إذا جاز أن يكون الخلق كله أمواتا بين النفختين في الصور جاز أن يكونوا كذلك في ابتداء الدوام.

ومن قبل ابن القيم لجد ابن تيمية (رحمه الله) يثبت بأن السلف بل والجمهور قائلون بالحكمة والتعليل وأن الحكمة ليست مطلق المشيئة والإرادة فنجده يقول (وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم: بل هو حكيم في خلقه وأمره والحكمة ليست مطلق المشيئة إذ لو كان كذلك لكان كل مريد حكيما ومعلوم أن الإرادة تنقسم إلى محمودة ومذمومه بل الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحموده والغايات المحبوبة والقول بإثبات هذه الحكمة ليس هو قول المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة فقط بل قول جماهير طوائف المسلمين من أهل التفسير والفقه والحديث والتصوف والكلام وغيرهم. فأئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في أحكامه الشرعية)[1].

---

(١) منهاج السنة ١/٤٣، ٤٤.

المسألة الثالثة عشر

جواز إماتة من علم الله منه الإيمان لو لم يمته

أجاز أصحابنا من الله تعالى إماتة من يعلم أنه لو أبقاه لآمن أو إزداد طاعته. وأوجب الكرامية وطائفة من القدرية إبقاءه. وهذا يوجب عليهم خروجه من الحكمة بإبقاء الكفرة إلى حين كفرهم. لأنه لو أماتهم صغارا قبل كمال العقل لم يكفروا ولم يستحقوا العقاب. وقلنا لمن يدعي الأصلح من القدرية أخبرنا عن ثلاثة أطفال خلقوا في بطن واحد مات واحد منهم طفلا وبلغ الآخران فكفر أحدهما وآمن الآخر ما حكم هؤلاء في الآخرة؟.

وقضية التجويز مبنية كما ذكرنا آنفا على مسألة التحسين والتقبيح وكذلك قضية الصلاح والأصلح والتي خالف بها الأشاعرة والمعتزلة وخالفهم بها أهل السنة والجماعة.

أما مسألة الصلاح والأصلح فالناس فيها على ثلاثة أقوال منهم من قال بأنه يجب على الله فعل الاصلح [1]. على خلاف بينهم والأشاعرة قالوا بأنه لا يجب على الله رعاية الصلاح والأصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء وإن لم يكن ذلك الفعل صلاحا لبعض عباده وفي هذا يقول الغزالي (وندعي أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد)[2].

أما قول أهل السنة في الصلاح والأصلح فيبينه ابن تيمية : بقوله (وذهب جمهور العلماء إلى أنه تعالى أمر العباد بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه فسادهم وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن فعله وأن إرسال الرسل مصلحة عامة وإن كان فيه ضرر على بعض الناس لمعصيته فإن الله تعالى كتب في كتاب فهو عنده موضوع فوق العرش.

(إن رحمتي تغلب غضبي) وفي رواية (إن رحمتي سبقت غضبي)[3].

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد - القاضي عبد الجبار - ٣٣/١٤

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد - أبي حامد الغزالي

(٣) انظر فتح الباري كتاب التوحيد باب ٢٢ وكان عرشه على الماء ٤٠٤/١٣.

المسألة الرابعة عشرة

في جواز الاقتصار على خلق الجمادات

أجاز ذلك أصحابنا وأباه جمهور القدرية غير الصالحي[1] منهم وقالوا لا يجوز أن يخلق الله جسما لا يعتبر به راء. وسألناهم عن الأجزاء الكامنة في بطون الأحجار. فزعموا أن بعض خلق الله تعالى يراها. وفي هذا بطلان قولهم إن الأجسام التي لا ينفذ فيها الشعاع. مانعة رؤية ما وراءها.

وهذه المسألة والمسألة التي بعدها أصلها الأشاعرة بتجويزهم كل فعل على الله وأنه يجوز أن يأمر بكل شيء ويجوز أن ينهي عن كل شيء ولو أمر بما نهى عنه جاز ولو نهى بما أمر به جاز. وقد فصلت الكلام في المسألة التي قبلها.

---

(١) الصالحي: سبقت ترجمته.

المسألة الخامسة عشر

جواز التخصيص بالنعم

أجاز أصحابنا تخصيص بعض العباد بأنعم سواء كانت دينية أو دنيوية في الدنيا والآخرة. وقالت القدرية قد سوي الله عز وجل بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الأنبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين. وفي هذا بطلان فائدة دعاء الصالحين أن يوفقهم الله لما وفق له الأنبياء. ولا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرين.

وعلى هذا قول أهل السنة والجماعة وهو ما يؤيده كلام الله سبحانه وتعالى (أم يحسدون الناس على ما أتاهم من فضله فقد أتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وأتيناهم ملكا عظيما)[1].

وقال تعالى (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا)[2].

وقال (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض)[3].

والمسألة أوضح من أن يطول الحديث عنها والله أعلم.

---

(١) سورة النساء ٥٤

(٢) سورة النساء ٦٩

(٣) سورة الاسراء ٥٥

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

فإن...

وفي نهاية الأصل السادس من كتاب «أصول الدين» للشيخ عبد القاهر البغدادي أكون قد أكملت الجزء المخصص للدراسة، وقد توصلت إلى بعض النتائج منها:-

١- إبراز علم معدود من علماء المسلمين ومعرفة سيرته، وحياته، وبذله، ومروءته، وطلبه للعلم، وبذله وقته، وماله في ذلك، ومعرفة ولادته بالتقريب، ووفاته.

٢- بيان دور البغدادي في الرد على المعتزلة (القدرية) والفلاسفة والروافض مما وافق فيه أهل السنة والجماعة.

وقد توصلت من خلال البحث إلى أن عقيدة البغدادي مجملة في النقاط التالية:

- ينتمي الإمام عبد القاهر البغدادي إلى المذهب الأشعري وذلك من خلال أقواله: قال أصحابنا ، يرى أصحابنا..............
- يتجه نفس اتجاه الأشاعرة في توحيد الربوبيه. ويستخدم دليل الحدوث لإثباته.
- لا يثبت من الصفات إلا الصفات السبع التي هي صفات المعاني «الحياة، العلم، السمع، البصر، الكلام، القدرة، الإرادة».
- يؤول جميع الصفات الاختيارية «الفعلية» مثل الضحك، والغضب.
- يؤول جميع الصفات الخبريه ، كاليد ، والعين، والأصبع.
- يرى عدم حجية حديث الآحاد ، وكذلك المتواتر، إذا خالف الاستدلال العقلي.
- يقول بدليل الحدوث للاستدلال على وجود الصانع. وبالجواهر الفرد وتجانس الأجسام، وعدم بقاء الأعراض.
- يوافق الأشاعرة بالكسب كما قال أبو الحسن الأشعري.
- في الأسماء لا يطلق إلا ما ورد به الشرع، ولكن خالف ذلك في اسم القديم. ويحيل معانيها إلى الصفات السبع آنفة الذكر مثل الودود ، والحليم، والصبور، بمعنى إرادته الإنعام على عبده.

- يخالف الأشاعرة في استواء الله فرأيه مخالف لرأي الأشعري، وابن فورك، والباقلاني.
- يؤصل قضية التحسين والتقبيح الشرعيين وينفي العلل والغايات.

وبعد فإنه وفي ضوء ما سبق فالله نسأل أن يعفو عن الإمام عبد القاهر البغدادي فيما خالف به أهل السنة والجماعة من تأويلٍ وردٍ لبعض الأخبار عن الله وعن رسوله، وأن يجعل ما قام به مما وافق عقيدة أهل السنة والجماعة في موازينه.

إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

❑❑❑

فهرس الآيات

كل نفس ذائقة الموت	١٨٥
	النساء
أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله	٥٤
ومن يطع الله والرسول	٦٩
وكان الله سميعا بصيرا	١٢٤
	المائدة
وقالت اليهود يد الله مغلولة	٦٤
أو عدل ذلك صياما	٩٥
يوم يجمع الله الرسل	١٠٩
	الانعام
وهو القاهر فوق عباده	١٨
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه	٢٨
وما من دابة في الأرض ولا طائر	٣٨
بديع السموات والارض	١٠١
لا تدركه الأبصار	١٠٣
فمن يريد أن يهديه يشرح صدره	١٢٥
رب كل شيء	١٦٤
	الاعراف
لقد أرسلنا نوحا	٥٩
وإلى عاد أخاهم هودا	٦٥
وإلى ثمود أخاهم صالحا	٧٣
وإلي مدين أخاهم شعيبا	٨٥
اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهه	١٣٨
رب أرني انظر إليك	١٤٣
لن تراني ولكن انظر إلى الجبل	١٤٣
ولله الأسماء الحسنى	١٨٠

	النجم
لقد رأى من آيات ربه الكبرى	١٨
ما تعبدون من دونه إلا أسما.	٢٣
	القمر
وفتحنا أبواب السما.	١٢
تجرى بأعيينا	١٤
	الرحمن
والنجم والشجر يسجدان	٦
كل من عليها فان	٢٦
ويبقى وجه ربك	٢٧
تبارك أسم ربك	٧٨
	الواقعة
إنه لقرآن كريم	٧٧
	الحديد
له ملك السموات والأرض	٢
هو الأول والآخر	٣
	الحشر
هو الله الخالق البارى. المصور	٢٤
	الملك
وأسروا قولكم أو اجهروا به	١٣
	نوح
ويؤخركم إلى أجل مسمى	٤
	الجن
وأحصى كل شي. عددا	٢٨
	المدثر
سأرهقه صعودا	١٧

فهرس الأحاديث

	ا
ادفنوهم بدمائهم	البخاري
إذا دخل أهل الجنة الجنة	
أنا شهيد على هؤلاء	
إن شهداء أحد لم يغسلوا	
أخبرنا رسول الله وهو الصادق	متفق عليه - ابن مسعود
إن رحمتي سبقت غضبي	متفق عليه
إن رحمتي تغلب غضبي	متفق عليه
إن لله عز وجل تسعا وتسعين اسما	البخاري
إن الله وتر يحب الوتر	البخاري
أسألك بكل اسم هو لك	أحمد بن مسعود
إن الله جميل يحب الجمال	
أنت الظاهر ليس فوقك شيء	مسلم
أعوذ بوجهك	البخاري
إن الله لا يخفى عليكم	البخاري - ابن عمر
إن الله خلق آدم على صورته	
إن الله لا يمل حتى تملوا	
إن الله يضحك إلى رجلين	البخاري
إن الله يستحي إذا رفع العبد يديه	
إنكم سترون ربكم	
إنكم ترون ربكم	
إن الجبار يضع قدمه في النار	
	حـ
حتى فيها رب العزة قدمه	مسلم
حتى يضع الجبار فيها قدمه	ابن خزيمة

ش

شفاعتي لأهل الكبائر

ص

صلة الرحم تزيد في العمر

ق

قد سألت لآجال مضروبة — مسلم - ابن مسعود

قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن

ل

ليس المخبر كالمعاين

لاوصية لوارث

لا تنكح المرأة على عمتها

لا أحد أصبر على أذى يسمعه من الله

الرجل الذي لا يسلف إلا بكفيل

لله أفرح بتوبة عبده من الواجد ضالته

م

ما تعدون الشهيد فيكم — جابر بن عبد الله

من يرد الله به خيرا — متفق عليه

ن

نهى رسول الله ﷺ أن أسافر بالقرآن — البخاري

هـ

هو النظر إلى وجهه تعالى

ي

ياآدم أما ترى الناس — البخاري

ياأيها الناس اربعوا على أنفسكم — متفق عليه

ياغلام احفظ الله يحفظك

يطوى الله السموات يوم القيامة — مسلم

يارسول الله هل نرى ربنا

أهم المصادر والمراجع

ا

- الأربعين في أصول الدين- للرازي - مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الطبعة الأولى.
- ابن حزم وموقفه من الإلهيات- د/ أحمد الحمد- رسالة دكتوراه- جامعة أم القرى- مركز البحث العلمي.
- الانتصار والرد على ابن الراوندي - للخياط- مكتبة الثقافة الدينية- دار المعارف- بيروت.
- إرشاد الفحول إلي علم الأصول- محمد بن علي الشوكاني- دار المعرفة بيروت- لبنان.
- الإعلام- خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين.
- اجتماع الجيوش الإسلامية- ابن القيم - تحقيق د/ عواد المعتق - مطابع الفرزدق.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني- تحقيق/ أسعد- مؤسسة الكتب الثقافية ط الأولى.
- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد - ابي بكر أحمد البيهقي - تحقيق السيد الحميلي.
- الأصفهانية- ابن القيم - تحقيق محمد السعوي- مطبوع على الآلة الكاتبة.
- الإحكام في أصول الأحكام- سيف الدين الآمدي - ضبطه إبراهيم العجوز - دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى.
- أساس التقديس - فخر الدين الرازي - تحقيق / محمد حجازي السقا- مكتبة الكلياة الأزهرية- القاهرة.
- الاقتصاد في الاعتقاد - ابي حامد الغزالي.
- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز- للعز بن عبد السلام - المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.
- الأسماء والصفات - البيهقي- تعليق الكوثري- دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- الإبانة عن أصول الديانة- أبي الحسن الأشعري - تحقيق/ مؤمنة حسين محمود. دار الأنصار القاهرة.

- الاحتجاج بالقدر - ابن تيمية - المكتب الاسلامي- بيروت.
- الأنساب للسمعاني - تقديم عبد الله البارودي- دار الجنان - الطبعة الأولى.
- أنباه الراوي على أبناء النحاه - جمال الدين القفطي- تحقيق/ محمد ابو الفضل إبراهيم - دار الفكر العربي.
- اقتضاء الصراط المستقيم- ابن تيمية - تحقيقد/ ناصر العقل.

ب

- بدائع الفوائد - ابن قيم الجوزيه - دار الكتاب.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - للسيوطي- تحقيق/ محمد ابن الفضل إبراهيم - ط الأولى- عيسى البابي الحلبي.
- الباعث الحثيث - للحافظ ابن كثير - تأليف/ أحمد شاكر- دار الكتب العلمية - بيروت.
- البداية والنهاية - لابن كثير - مكتبة المعارف - بيروت.
- البرهان في أصول الفقه - للجويني - تحقيق/ عبد العظيم الديب - مطابع الدوحة- قطر.
- البيهقي وموقفه من الإلهيات - أحمد بن عطية الغامدي - جامعة الملك سعود- رسالة دكتوراه.

ت

- تهذيب التهذيب- ابن حجر العسقلاني - دار الفكر - الطبعة الأولى.
- تفسير القرآن العظيم - ابن كثير - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى.
- تقريب التهذيب - ابن حجر العسقلاني - تحقيق/ عبد الوهاب عبد اللطيف- الطبعة الثانية.
- التبصير في أمور الدين وتمييز الفرقة الناجية من الدين - لأبي المظفر الاسفرايبني- تعليق/ محمد زاهد الكوثري - مكتبة الخانجي - القاهرة.
- التحفة المهدية - الشيخ/ فالح بن مهدي - تعليق د/ عبد الرحمن المحمود - دار العاصمة - الطبعة الأولى.
- التدمرية - ابن تيمية - تحقيق / محمد السعودي - دار العبيكان.

- التسعينية - ابن تيمية - دار الكتاب العربي - بيروت.
- التعريفات للجرجاني - ضبطه / محمد عبد الحكيم القاضي - دار الكتاب المصرية- الطبعة الأولى.
- التفسير الكبير - للفخر الرازي - الطبعة الأولى.
- التقييد والإيضاح - زين الدين العراقي - مؤسسة الكتب الثقافية.
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل- ابن بكر ابن نضيب الباقلاني تحقيق/ عماد الدين حيدر. مكتبة الكاتب الثقافية.
- تمهيد - لما في الموطأ من المعاني والأسانيد - ابن عبد البر - مكتبة المؤيد.
- التمهيد في أصول الفقه- محفوظ بن أحمد الكلوذاني - تحقيق/ مفيد محمد ابو عمشة مركز البحث العلمي واحياء التراث الاسلامي - الطبعة الأولى.
- التوحيد واثبات صفات الرب - ابن خزيمة - دار الجيل ١٤٠٨.

ج

- جامع الرسائل ابن تيمية - تحقيق/محمد رشاد المدني - القاهرة.
- الجامع لأحكام القرآن - لأبي عبد الله القرطبي- الطبعة الثانية.

ح

- الحدود - للباجي
- الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى - د/ محمد ربيع مدخلي - الطبعة الأولى.

د

- دليل القاري، إلي مواضع الحديث في صحيح البخاري - عبد الله الغنيمان- دار الرسالة- الطبعة الأولى.

ز

- زاد المسير في علم التفسير - ابن الجوزي - المكتب الإسلامي - الطبعة الأولى.

س

- السنة وكانتها في التشريع الإسلامي - تأليف/ مصطفى السباعي- الطبعة الثانية- المكتب الاسلامي.
- السنة عبد الله بن الإمام أحمد - تحقيق د/ محمد سعيد القحطاني- ط الأولى- دار

ابن القيم - الدمام.
- السنة - للخلال - تحقيق د/ عطية الزهراني- دار الراية - الطبعة الأولى.

ش

- شذرات الذهب - ابن العماد الحنبلي - دار الفكر للنشر والتوزيع.
- شرح الأصول الخمسة - القاضي عبد الجبار - تحقيق/عبد الكريم عثمان- مكتبة وهبة- القاهرة ط الثانية.
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة - أحمد سعيد حمدان- دار طيبة.
- شرح جوهرة التوحيد - للشيخ/ محمد ابراهيم البيجوري - دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى.
- شرح حديث النزول - ابن تيمية - الفتاوي - جـ١ الطبعة الأولى.
- شرح السنة - للبغوي - تحقيق/ شعيد الارناؤوط ، وزهر الشاويش- المكتب الإسلامي- بيروت.
- شرح العقيدة الطحاوية- ابن أبي العز الحنفي.
- شرح الفقه الأكبر- لملا علي قاري - دار الكتب العلمية.
- شرح الكوكب المنير في أصول الفقه تحقيق/ محمد الزحيلي، نزيه حماد- جامعة الملك عبد العزيز- الطبعة الأولى.
- شرح لمعة الاعتقاد- ابن عثيمين - تحقيق/ أشرف عبد المقصود- مكتبة البخاري - الطبعة الثانية.
- شرح المقاصد- سعد الدين التفتازاني - دار المعارف النعامية - لاهور.
- شرح المواقف - للجرجاني - مطبعة السعادة - بمصر.
- شرح الواسطية- الشيخ / صالح الفوزان.
- شفاء العليل - ابن القيم - تحرير / الحساني عبد الله - مكتبة التراث- القاهرة.

ص

- الصحاح - الجوهري - تحقيق/ أحمد عبد الغفور عطار - دار الكتاب العربي - مصر.
- صحيح البخاري بحاشية السندي - محمد بن إسماعيل البخاري - دار إحياء الكتب

العربية.
- صحيح الجامع الصغير وزيادة- الألباني - المكتب الاسلامي - بيروت - الطبعة الثانية.
- صحيح مسلم بشرح النووي - دار الفكر.
- الصفدية - شيخ الاسلام ابن تيمية - تحقيق/ محمد رشاد سالم - نشر مكتبة ابن تيمية.
- صحيح سنن أبي داود - للألباني - المكتب الاسلامي - بيروت.
- صحيح سنن ابن ماجه - للألباني - المكتب الاسلامي - بيروت.
- صحيح سنن الترمذي - للألباني - المكتب الاسلامي - بيروت.
- صحيح سنن النسائي - للألباني - المكتب الاسلامي - بيروت.

ط

- طبقات الشافعية الكبرى - تاج الدين السبكي - تحقيق/ محمود الطناجي عبد الفتاح الحلو مطبعة عيسى الحلبي - الطبعة الأولى.
- طبقات الفقهاء - إبي إسحاق الشيرازي - تحقيق/ إحسان عباس- دار الرائد العربي.

ع

- العبر وديوان المبتدأ والخبر - ابن خلدون - طبعة بولاق.
- العدة في أصول الفقه - ابن يعلي - تحقيق/ أحمد بن علي سير المبارك- مؤسسة الرسالة بيروت.
- عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن تأليف/ حمود عبد الله التويجري- دار اللواء - بيروت ط الثانية.
- عقيدة السلف أصحاب الحديث - للصابوني- تحقيق د/ ناصر الجديع- دار العاصمة.

غ

- غاية المرام في علم الكلام - للآمدي تحقيق/ حسن محمود عبد اللطيف لجنة إحياء التراث الاسلامي - القاهرة.

ف

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري - ابن حجر - تحقيق/ محب الدين الخطيب.

وقصي محب الدين الخطيب. المكتبة السلفية؟
- الفرق بين الفرق - عبد القاهر البغدادي - تحقيق/ محي الدين عبد الحميد- دار التراث القاهرة.
- الفصل في الملل والاهواء والنحل - ابن حزم - تحقيقد/ عبد الرحمن عميرة- دار الجيل ببيروت.
- الفهرست - ابن النديم - دار المعرفة - لبنان.
- فوات الوفيات - محمد بن شاكر الكتبي - تحقيق/ إحسان عباس - دار الثقافة - بيروت.

ق

- القاموس المحيط - للفيروزأبادي - مؤسسة الرسالة.
- القواعد المثلى - ابن عثيمين - مكتبة الكوثر الاسلامية.
- قصة الفلسفة اليونانية - أحمد أمين وزكي نجيب - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة.

ك

- الكامل في التاريخ - ابن الأثير - تحقيق/ إحسان عباس - دار صادر- بيروت.
- الكليات - أبي البقاء أيوب بن موسى البغوي- تحقيق د/ عدنان درويش. ومحمد المصري، دار الكتاب الاسلامي - الطبعة الثانية.
- كشف الظنون عن أسامي الكتبو الفنون - حاجي خليفة - مكتبة المغني - بغداد.

ل

- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - أبي الحسن الأشعري - تحقيق حمود غرابة - مجمع البحوث الاسلامية - القاهرة.
- لوامع الأنوار البهية - وسواطع الاسرار الاثرية للسفاريني - المكتب الاسلامي- الطبعة الثانية.

م

- مختار الصحاح - للرازي - الطبعة الأولى.
- مختصر الصواعق المرسلة - ابن القيم - اختصار/ محمد علي الموصلي- دار الكتب

العلمية- بيروت.

- مدارج السالكين - ابن القيم - تحقيق/ محمد حامد الفقي - دار الرشاد - المغرب.
- مذاهب الاسلاميين - عبد الرحمن بدوي - دار العلم للملايين - الطبعة الثانية.
- ميزان الاعتدال - الذهبي - تحقيق/ علي محمد البماوي- الطبعة الأولى - دار إحياء الكتب - البحرين.
- مسند الإمام أحمد - المكتب الاسلامي.
- معارج القبول - حافظ الحكمي - تحقيق/ عمر ابن عمر - دار ابن القيم - الدمام - الطبعة الأولى.
- مفتاح دار السعادة- ابن القيم - توزيع دار الافتاء - الرياض.
- موقف ابن تيمية من الأشاعرة- د/عبد الرحمن المحمود - مكتبة الرشد- الطبعة الأولى.
- موقف المتكلمين من الاستدلال بالكتاب والسنة - د/ سليمان الغض - دار العاصمة- الطبعة الأولى.
- المسائل والرسائل المرويه عن الامام أحمد- د/ عبد الأله الاحمدي- دار طيبة- الطبعة الثانية.
- المستصفى في علم الأصول - لأبي حامد الغزالي - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى.
- المعتزلة وأصولهم الخمسة - عواد المعتق - دار العاصمة - النشرة الأولى.
- المعتمد في أصول الدين - لأبي يعلي- تحقيق/ وديع حداد، د/ محمد إبراهيم نصر، فايز المشرق، دار الكتب العلمية - بيروت.
- المعجم الفلسفي - جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني - بيروت.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - محمد فؤاد عبد الباقي - مكتبة الحرمين.
- المغني في ابواب العدل والتوحيد - القاضي عبد الجبار.
- الملل والنحل - للبغدادي - تحقيق / البير نصري- دار المشرق - بيروت - ٥/١ الثالث.
- الملل والنحل - للشهرستاني - صححه/ أحمد فهمي محمد - دار الكتب العلمية-

بيروت- الطبعة الأولى.

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم - ابن الجوزي - دار المعارف العثمانية.
- المنية والأمل - للقاضي عبد الجبار الهمزاني - تحقيق د/ عصام الدين محمد علي. دار المعرفة الجامعية .
- المواقف في علم الكلام - عضد الدين الأبجي - عالم الكتب.

ن

- الناسخ والمنسوخ - عبد القاهر البغدادي - تحقيق/ حلمي كامل عبد الهادي- دار العدوي- الاردن.
- النحو الوافي - تأليف عباس حسن - دار المعارف - مصر.
- نزهة النظر شرح نخبة الفكر - ابن حجر - مكتبة طيبة - المدينة المنورة.
- نهاية الإقدام في علم الكلام - لعبد الكريم الشهرستاني - تحرير ألفردحيوم.

و

- وفيان الأعيان - أحمد بن محمد بن خلكان - تحقيقد/ إحسان عباس - دار صادر- بيروت.

الفهرس

الفهرس

الموضوع		الصفحة